DIALOGO
DELL'HONORE
DI M. GIO. BATTISTA POSSEVINI MANTOVANO

Nel quale si tratta con bell'ordine, dottamente, a pieno, & con molta chiarezza

DEL DVELLO
DELLA NOBILTA'
DE GRADI D'HONORE.

Con tauole & postille in margine, di nuouo ristampato & corretto.

IN VENETIA
M D LXVIII.

ALL'ILLVSTRISSIMO ET REVERENDISSIMO

Sig. mio, e Padrone osseruandissimo, il Sig. Cardinal Santa Fiore

ANTONIO POSSEVINI MANTOVANO.

Essendo da M. Gio. Battista Posseuini mio fratello condotti a fine molti mesi inanzi che morisse, i cinque libri dell'Honore da lui composti, piu & piu uolte propose, per esser stimolato da molti gran Signori, di mandargli in luce, & sempre che entraua in questo proponimento, s'andaua trattenendo, infino che gli uenisse occasione di potergli & correggere, & riscriuere in miglior forma. Ma, si come egli non si stancaua mai di uedere & imparare cose nuoue, cosi d'hoggi in domani hor l'una, hor l'altra cosa facendo, finalmente per uoler di Dio, essendo peruenuto all'età di uentinoue anni, rese lo spirito al suo Creatore. Per laquale cosa, essendomi restati nelle mani cosi questi, come molti altri suoi libri,

parte composti,& parte tradotti da lui,& uedendo che i libri dell' honore trattauano di materia non meno utile che bella, & insieme parendomi molto piu eruditi di quel che per l'adietro m'erano paruti,stimai mio debito di fare che mio fratello uiuesse per mezo de' suoi scritti,quando per difetto della natura non potcua uiuere altramente. Però subito mi diedi con tutto'l cuore à riscriuergli, & di quelli à leuare, & mutare alcune poche cose,lequali egli comunicò meco,mentre uisse,come con colui, ilquale oltre l'essergli fratello, uiueua anchora seco ne i medesimi studi. Io dunque hauendo loro fatto una tauola uniuersale, & copiosa per ordine di concetti, gli ho dati alle stampe,quali me gli lasciò,fuor che quel poco che di sua uolontà fu leuato. Et come ch'io sia certo che egli se fosse uiuuto molto meglio riueduti,& corretti gli haurebbe,cosi uoglio che si pensi che se in alcun luogo perauentura peccasse, il tutto (oltre che anchora egli era huomo) si debbe attribuire alla morte.

Hor per uenire al modo,col qual compose i detti libri, esso gli compose prima distesamente, proponendo da se stesso, & risoluendo le questioni,ma perche poi pensò che questa materia sarebbe stata intesa piu facilmente, quando uno hauesse proposto,l'altro hauesse risoluto i dubbi,gli fece in forma di Dialogo. Nelquale hauendo a trattare di molte cose, e stimando essergli necessario (si come richiede l'artificio del mettere tutte le parti sotto un capo principale) di trouarne parimente

un principale alle ſue, coſi fece, & intitolò il Dialogo dell'Honore, come gli parue che da queſto nome generale poteſſero ragioneuolmente dipendere tutti i ragionamenti particolari, de'quali haueſſero a trattare. Dapoi hauendo aggiunto a i detti libri diuerſe coſe, & accommodato ne'luoghi conuenienti eſempi d'hiſtorie appropriati, & teſtimoni di Poeti, & d'Oratori, & d'altri Filoſofi, oltra Ariſtotele, non piu per ornamento che per dottrina, & per imitare il medeſimo, ilquale nelle ſue diuine opere ſpeſſe fiate fece queſto, conſiderando che molti ſi moueuano piu per tali eſempi che per le ragioni, diſpoſe queſta maſſa di coſe, & la ridusſe in un libro, facendolo, come ho detto, in forma di Dialogo. Ilquale nondimeno non ha altro del Dialogo che s'uſa communemente, ſe non l'introduttione di due perſone, trattando egli, quanto al rimanente della coſa netta, ſenza ornamento di lingua, & con parlar famigliare, & domeſtico, come gli parue che ſi conueniſſe di fare in ſimili materie, & accoſtandoſi quanto pote il piu, a i modi, & alle uie che tenne Ariſtotele ne i ſuoi Libri. Ma perche in quel tempo, che mio fratello atteſe a quella parte di Filoſofia, che ſi chiama l'Ethica, dalle cui regole preſe occaſione di diſcorrer ſopra l'Honore, come ſopra materia appartenente alla ſciẽza morale, il s. Giberto di Correggio, ilquale in ſua cõpagnia ſoleua attender a i medeſimi ſtudi di Filoſofia, era ſtato per la morte dell'Illuſtre S. Manfredo ſuo Padre richiamato da Roma nella patria, e

tornato,desideraua pur d'intendere & l'openione di mio fratello,& cio che hauesse osseruato nello studiarla, esso per compiacerli, & per emendar con la industria il difetto della fortuna, & acciò che'l S. Giberto piu efficacemente apprendesse le risolutioni che s'hanno a tenere in tal materia, introdusse lui, come quello che per la bellezza del suo pellegrino ingegno & per la sua dottrina, gli parue persona atta, in cui si fatto ufficio potesse cadere, per persona nel Dialogo che fa i quesiti,& mio fratello s'introdusse per quella che risolue.

Et perche coloro che mandano fuor cotai cose, sogliono indrizzarle sempre ad alcun singolare lor benefattore,Io ho eletto di farla uscire sotto la protettione di V.S.Reuerendissima & Illustrissima, a cui è debita oltre a molti altri rispetti, principalmente per questo ch'io so,che se fosse uiuuto mio fratello, per la seruitù che egli haueua con lei, & per l'obligo che teneua infinito alla sua gran cortesia & liberalità, non l'haurebbe fatta uscire sotto nome d'altri che di lei,appresso, perche essendogli io parimente & molto piu obligato, & trouandomi a i seruigi dell'Illustrissimo S.Giuliano Cesarino, laqual seruitù stimo esser commune & a V.S. Reuerendissima & a lui,conoscendo ancora a l'affettione che'l Signor mio Patrone le porta, non m'è paruto che ad altro piu dirittamente si conuenisse. Senza che parlandosi in questo libro dell'Honore & della Nobiltà,non ueggio a cui si possa con piu ragione inuiare che a V.S.Illustrissima, non sapendo

pendo

pendo io perſona piu di lei uaga d'honore, ne chi piu lo predichi & eſſalti tutto'l giorno, ne che ſia piu nobile di lei per chiarezza de' maggiori ſuoi paſſati, & di quelli che ancora ſon uiui.

Ne dee parere ſtrano a V. S. Reuerendiſsima che eſſendo ella Cardinale, io le dedichi un libro, doue oltra le altre coſe ſi tratti ancora del Duello. Percioche parlandoſi dell'Honore & de i mezi, per liquali, eſſendo perduto, ſi racquiſta, & eſſendo il Duello fra i detti mezi, mio fratello fu sforzato di ragionarne ciuilmente però, & non ſecondo la noſtra ſanta religione, ma nondimeno in tal guiſa che ſe ſi teneſſe queſta ſtrada, di rado ſi uerrebbe a Duello, & quando pur ui ſi ueniſſe, ui ſi uerrebbe giuſtificatamente & per men male, ilquale ha ſempre, come dice Ariſtotele luogo di bene. Aggiugneſi a queſto, che nel preſente libro ſi ragiona di tutti i modi poſsibili del far le paci, laqual coſa è utiliſsima alle Città, non ſi potendo elle conſeruare, ne mantenere ſenza la concordia, ilche piu che ad ogni altro s'appartiene a i Religioſi, & maſsimamente a i Cardinali. Hor ſe per caſo ella ui trouaſſe dentro coſe piu difficili di quello che forſe ricercherebbe la capacità di molti, incolpi la natura delle coſe, percioche chi uuole ſcriuer con fondamento è sforzato a render le ragioni di cio che dice, come ſempre uſa di fare mio fratello in queſto libro, & le ragioni il piu delle uolte ſon naſcoſte, come ſono in queſto trattato, & quel che è naſcoſto (che non è altro che dubbioſo) non ſi può appren-

der ſenza fatica grande, ne ſi può dichiarar coſi lar gamente che non ui reſti ſempre difficultà. Aſſai bene douerà baſtare a coloro che non potranno in tender le coſe piu riposte, che eſsi intenderanno tan te altre coſe eſteriori che baſterà loro a uiuere & operar bene & beatamente, ſeruendo queſto libro non ſolo per coloro che fanno profeſsione di lette re e d'arme, ma ancora per li uolgari & per le Don ne, lequali parimente ui ritroueranno dentro la parte loro, trattandoſi in eſsi delle lor uirtù.

Ha adunque inteſo V. S. Reuerendiſsima le coſe, lequali mio fratello tratta in queſto libro & le uie & il modo con cui ſi trattano, & la cagion che io ho di publicarlo & indrizzarlo a quella.

Reſta hora ch'io la ſupplichi di uenire al Dialogo & di leggerlo con ſua commodità, prendendo queſto mio dono, come memoria & ſegno della ſeruitù che hebbe mio fratello ſeco, & come pegno & hoſtaggio della mia perpetua obligatione uerſo lei. Alla cui buona gratia humiliſsimamente mi raccomando.

ANTONIO POSSEVINI

A I LETTORI.

INANZI ch'entriate a seruirui di questa Tauola, stimo essere molto a proposito che uoi intendiate la cagione, per laquale l'ho fatta diuersa dall'altre, & parimente che sappiate il modo di trouar le cose, per lo quale ui s'appresenti piu ageuolmente, ciò che cercate. L'ho dunque fatta per ordine d'Alfabeto, ma di maniera che sotto a ciascuna uoce sono posti tutti quei concetti, che dipendono dalla sua uoce generale, ne ho uoluto farla di tutte le uoci separate, perche sarebbono state infinite, & haurebbono partorita confusione anzi che nò. Hor se per auentura uorrete chiarirui delle cose dell'Honore (ilche s'appartiene al modo del cercare cio che uolete) potrete trouarle in questa uoce Honore, perciò sotto questo segno ¶ come capo di tutti quei concetti che sotto di lui sono compresi. E perche sotto una uoce d'alcune che ui sono, si contengono molte cose, lequali non essendo poste all'ordine, cagio-

nerebbono

nerebbono che per trouarne una, si leggessero tutte, ho ancora rimediato a questo. Perche ho posta prima la definitione di quelle cose (se pure nel libro è stata) come parte, che prima si cerca per inuestigare, & sapere, poi i generi, sotto a questi le specie, dopò i particolari, mettendoui anchora le differenze & le diuisioni co i quesiti ordinatamente attorno ciascuna di quelle parti. Ne parrà strano a molti che cercando alcuna cosa appartenente al combattere, non la trouino sotto questa uoce COMBATTERE che facilmente la troueranno sotto queste altre DVELLO, ARME, STECCATO, Come comprenderanno, mirando a i concetti, non alle parole. Godete dunque questa mia piccola fatica, & aspettate in breue la Pedia di Ciro, di Senofonte tradotta diligentissimamente di Greco in Volgare dal medesimo Auttor di questo libro, cioè da mio fratello, con altre cose non meno utili, che diletteuoli. Viuete felici.

TAVOLA DI TUTTE LE COSE NOTABILI CHE NELL'OPERA SI CONTENGONO.

Il

Gli

Arro-

nobilta.

Se

H

Il

Le

priuano

I

Se

una

Se

Come

Per-

Il

Effetti

IL FINE DELLA TAVOLA.

CAPI VNIVERSALI DELLE COSE CHE SI CONTENGONO IN QVESTI LIBRI.

PRIMO LIBRO TRATTA

In che cosa consiste l'honore, & come s'acquisti, & si perda.

SECONDO LIBRO.

Della libertà del nostro animo secondo Aristotele.
Dell'ingiurie.
Di coloro che sono, & rimangono senza honore.

TERZO LIBRO.

In qual guisa l'honor perduto si racquista.

QVARTO LIBRO.

I gradi delle scienze quali sono.
Discorso della nobiltà.

QVINTO LIBRO.

Di tutte le parti del Duello, con tutti i modi possibili del far le paci, contenuti i tutti i cinque libri.

DELL'HONORE DI M. GIO. BATTISTA POSSEVINO

LIBRO PRIMO.

INTERLOCVTORI

Giberto di Correggio & Posseuino.

OLTE, & uarie sono le cagioni Posseuin mio, per lequali infinitamente rallegrar mi debbo d'essere a Roma ritornato, ma la prima, & principal di tutte è quella de gli studi, iquali come uoi sapete in ogni tempo furono, & sempre saranno il piu uital cibo del mio pensiero, il che io stesso in questi miei ultimi trauagli ho conosciuto manifestamente per proua che mentre mi conuenne essere in correggio intento solo a difendere il mio, niuna sciagura di molte ch'in un tempo medesimo m'interuennero, tanto mai mi commosse, quanto quest'una di non potere continuare i miei studi, come io disideraua,

raua, onde sempre usai grandissima cura per isuilupparmi da quelle cose che la Fortuna poco fauoreuole a' miei cominciamenti mi paraua dinanzi, per poter ritornare, doue io haueua lasciato il mio Aristotele, & i miei studi di Filosofia, GIOVANNI BATTISTA POSSEVINO. Facilmente uel credo, percioche me'l pare hauer compreso ottimamente in tutte le uostre operationi, & certo gran cagione ui doueua stimolare a ritornare a Roma, & a i uostri studi, concio fosse cosa che hauendo poi per adietro atteso diligentemente alla Logica, & alla Dialettica d'Aristotele, & insieme alla Rhetorica per essere ella una cosa medesima con la Dialetica, l'ordine de gli studi uoleua che uoi seguentemente attendeste alla Filosofia morale, si come a quella, laquale indirizza gli huomini, & prepara i loro animi alle scienze. GIO. Tanto maggiore inuidia ne debbo portare a uoi che hauete gia si bene studiata l'Ethica, laquale quantunque io habbia in gran parte scorsa con gli espositori, si come ho fatto ancora molte altre cose di Aristotele, nondimeno io son rimaso quasi sempre mal sodisfatto di loro. POS. Et peggio ne rimarreste, se intendeste da quante gagliarde ragioni mossi, nella espositione di quel libro dobbiamo tenere strada del tutto diuersa da gli espositori. GIO. Certo ch'io desidero saperne alcuna, & perche fra le molte altre cose che si posson dire di quella, ampiamente si puo trattare dell'honore, il quale è materia bellissima, & importantissima per le

Filosofia morale il frutto che ci porge.

Nell'Ethica si dee tenere strada diuersa da gli espositori.

te attioni humane, & e piena di mille dubbi, & difficultà, io uorrei che noi discorressimo a lungo, & che uoi mi diceste tutto quello che sopra di cio haueste uisto, & osseruato. POS. cosi farò come mi comandate, & per compiacerui, & per piu confermarmi nella memoria quelle cose. Per cominciare adunque il nostro ragionamento, poi che egli è chiaro essere una cosa nel mondo, laqual si chiama honore, cominciamo prima, si come richiede l'ordine dell'inuestigare alcuna cosa, dalla definitione dell'honore. L'honore (come dice Aristotele nella Rhetorica) è segno, & dimostratione di openione benefattiua. Prima adunque & meritamente sono honorati sopra gli altri, coloro liquali hanno fatto beneficio, & poi quelli che lo posson fare. Hora il far beneficio è di molte maniere, la prima delle quali è quella che è cagione della saluezza, & della uita, & dell'essere, la seconda è quella che è cagione di ricchezza, o d'altro bene, ilquale o in tutti i modi, o in alcun luogo, o in alcun tempo malageuolmente si possa acquistare, perche molti hanno conseguito honore, benche habbiano fatti piccoli beneficij, ma i tempi, i luoghi & le occasioni gli hanno fatti ualere. le parti dell'honore sono i sacrifici, le rammemorationi, il cantar uersi, o'l recitar prosa in altrui laude, i premi, i tempij, le prime sedie, le sepolture, le imagini, gli alimenti del publico, & oltre a cio le usanze Barbare, come l'inchinarsi adorando, il dar luogo, i doni ancora, liquali sono in pregio appresso

Honore quello che è.

Diuerse maniere di far beneficio.

Parti dello honore.

Dono quello che è.

Dono quello che è.

tutti, perche il dono è presente di roba, & è segno d'honore. & perciò tanto gli auari, quanto li ambitiosi desiderano d'esser presentati, percioche nel presente si contiene quello che l'uno & l'altro desidera, contienuisi la roba, laquale bramano gli auari, contienuisi parimente l'honore, ilquale appetiscono gli ambitiosi. GIO. Questa definitione mi par molto dubbia, & di poco ualore. imperoche primieramente io non sò uedere, a qual fine quel uocabolo d'openione sia posto in quella definitione, ne che cosa significhi. Oltre a cio pare che da questa definitione si possa cauare che coloro, liquali non han fatto beneficio, o non lo posson fare, non sien degni d'essere honorati, perche dice che è dimostration d'openion benefattiua, il che par che discordi da quello, ch'egli stesso dice nell'Ethica, l'honore esser premio di uirtù. hor quanti son quelli che hanno le uirtù, & nondimeno non possono far beneficio? Ne seguirebbe adunque che i poueri, & quelli che son dotti nelle scienze, non fossero degni d'honore, conciosia cosa che in quanto essi son tali, non possono far beneficio. Et pur dice Aristotele che la Metafisica, (cioè gli huomini che la sanno) è piu honorata di tutte le facultà, benche sia meno utile, et meno necessaria dell'altre, imperoche all'honore non si richiede l'utilità, ma solamente l'honestà. poi non ueggiamo noi molti che senza hauer fatto beneficio sono honorati? non sono ancora molti rei huomini che fanno benefici, liquali secondo questa definitione sarebbono

Metafisica piu honorata di tutte le altre facultà.

rebbono

rebbono degni d'honore? perciochè essi hanno l'ope nion benefattiua, & pur Aristotele dice, che l'huo mo cattiuo non è degno d'honore, ma solo il buo no. POS. La definition dell'honore, nella Rhe torica non è punto superflua, ne falsa, ne diuersa da quella dell'Ethica, come bene si puo mostrare, perche il medesimo è dire che sia dimostratione di openion benefattiua, & dire ch'egli è premio di uir tù, essendo opera di uirtù singolare il far beneficio a tutti. Quando uoi mi domandate che importi quel uocabolo d'opinione nella definition dell'hono re, & a che fine ui sia stato posto, ui rispondo ch'egli u'è necessariamente, & che importa elet tione, cioè che colui ilquale ha fatto beneficio, l'ha fatto di sua elettione, Perche molti fanno benefici per forza, liquali non perciò meritano ho nore, essendo degno d'honore solamente colui, il quale opera bene per sua elettione, come mostra Aristotele, quando insegna a lodare alcuno, dicen do. perche la laude uien dalle operationi, & è pro prio del uirtuoso operar per elettione, quando si lo da alcuno, si dee parlare in modo che paia che le co se buone ch'egli ha fatto l'habbia fatte per elettio ne, quasi uolendo dire che se le hauesse fatte a caso, o per forza, & non per elettione, egli non sarebbe punto degno di laude, ne d'honore, per che quelli ancora sono degni d'honore che fanno beneficio a caso, quantunque non sieno nemici, ma quelli solamente ne son degni che eleggendo di fare il beneficio, lo fanno. GIO. Ma pos-

Beneficio si dee far per elettione.

sono pure, molti huomini cattiui eleggersi di far be nefici come i Tiranni, & nondimeno Aristotele niega che sian degni d'honore, quando dice che l'huomo cattiuo non è degno d'honore, ma solo il buono, onde pare che la definition dell'honore sia falsa. POS. Tutte queste cose sono uere, se dirittamente s'intendono, perche sono molti huomini cattiui che fanno di singolari benefici, & porgono altrui grandissime utilità, & per loro elettione, & nondimeno non son degni d'honore, perche no'l fanno per honestà, ne per uirtù, ma a fine d'alcun diletto, o di guadagno, doue solo colui merita honore che fa beneficio di sua elettione, & per l'honesto, perche non ogni opinione, ne elettion benefattiua merita honore, onde siamo sforzati a dire che la definition dell'honore ha bisogno di un'altra differenza, perche se fosse uero che ogni honore fosse dimostratione d'elettion benefattiua, & ogni dimostratione d'elettion benefattiua fosse honore, molti cattiui sarebbono degni d'honore per li benefici che fanno di loro elettione, ilche sarebbe espressamente contra Aristotele. Et però fa di mestieri aggiungere alla definition dell'honore, & dire che l'honore è dimostratione d'elettion benefattiua, cioè che colui che è honorato (che a lui conuiene questa definitione) ha fatto il beneficio per sua elettione, & ui si debbe aggiungere per amor della uirtù, & dell'honesto, & non per altro, & se uorremo bene considerare, di qui potremo comprendere quali siano gli ingrati, & quali nò, & quali meritino

Beneficio si dee fare per elettione e per l'honesto.

scusa

scusa, se non rendono il debito honore a coloro, onde hanno riceuuto benefici, che se quei benefici sono stati fatti per altro che per l'honesto, cioè o per guadagno, o per diletto, non deuono esser chiamati ingrati coloro che gli hanno riceuuti, ancora che non facciano honore a quelli che gli hanno fatti, liquali gli han fatti solo mirando all'util proprio, ouero al piacere. Et perciò disse Aristotele che quello che si fa per amor de' morti, è degno di laude, perche non si puo sperare niente da loro.

Quello che si fa per amor de' morti, è degno di laude.

GIO. Sono pur molti che paiono degni d'honore, & sono honorati, benche non habbian fatto alcun beneficio. POS. Essi non possono esser ueramente honorati, perche soli coloro che fan beneficio, meritano honore.

GI. Et per qual cagione meritano d'essere honorati quelli che fanno beneficio? POS. Perche s'accostano a Dio. onde dice Aristotele, la felicità esser tra le cose honoreuoli, et perfette, perciochè ella è tale da principio che tutti noi per sua cagione operiamo tutte le cose, & noi diciamo che'l principio, & la causa de' beni è honoreuole, & diuina.

Per qual cagione debbono essere honorati quelli che fanno beneficio.

GI. Possono pur essere alcuni uirtuosi, liquali nondimeno non facciano beneficio. POS. Questo è impossibile. perche come poco auanti ho detto, egli è opera di uirtù singolare il far beneficio a tutti, conciosia cosa che le uirtù sono habiti, lequali nascono dall'operationi continue, & da gli habiti nascono l'operationi, & per l'operationi si comprendono gli habiti.

Virtù quello che è.

GI. Gli huomini adunque poueri, & gli scientiati, non saranno degni d'honore, perche non possono far beneficio, non hauendo l'opere della liberalità. POS. Se ben non possono far beneficio di danari, nondimeno posson far beneficio nella uita, & salute, & in molte altre cose. Perche come ho gia detto, il far beneficio ha molte parti, delle quali la prima è quella che è cagione della uita, & della salute, & cosi i poueri possono far beneficio della uita saluandola altrui, con pericolo ancor della lor propria. il che mostra la fauola del Topo, & del Leone, quando riceuuto il Topo un beneficio dal Leone, in questo modo gli rese il guiderdone che essendo preso il Leone, & legato strettamente con fortissime funi, il Topo rodendole, lo sciolse da i legami, & fu cagione della sua salute. Vn'altra maniera di far beneficio è delle ricchezze, o d'altro bene, ilquale o in tutti i modi, o in alcun luoco, o in alcun tempo malageuolmente si possa acquistare. onde si comprende che non solamente si chiama far beneficio, il far donation di denari, ma ancora di tutt'altri beni, & cose che difficilmente si possono acquistare, come sono le scienze, & perciò gli scientiati deono essere honorati, & tanto piu, quanto i benefici ch'essi fanno, son maggiori. Onde dice Aristotele che ne li danari, ne alcun'altro honore si puo trouare che pareggi il merito di quelli che insegnano la Filosofia, ma forse basta far tutto quello che si puo, come anche uerso gli Iddij, & uerso il suo padre

Poueri possono far beneficio.

&

& la madre, doue pare che mostri conuenirsi eguale honore a i maestri della Filosofia, & a gli Iddij, & al padre, & alla madre.

GI. Gli huomini adunque doueranno essere honorati solamente da coloro, a cui han fatto benefici, ilche tutta uia mi par poco ragioneuole, perche pochi son quelli, a' quali alcuno possa far benefici, & molti sono, da' quali esso douerebbe essere honorato. POS. L'honore e segno d'openion benefattiua, ne possiamo honorare alcuno, il qual non habbia fatto benefici, non dico a noi, ma a qualcuno altro. è ben uero ch'egli dee essere honorato piu da colui, alquale ha fatto beneficio, ma dee nondimeno essere honorato ancora da gli altri, percioche quantunque egli non habbia fatto beneficio a me, nondimeno sapendo io ch'egli ne ha fatto ad altrui, tengo opinione che egli sia huomo da bene, & percio l'honoro, che noi non dobbiamo riputare solamente huomini da bene coloro che ci fan beneficio, ma gli altri ancora, liquali ne fanno a quei che che possono, & quanto possono. Deono per tanto essere honorati ancora da quelli che non n'hanno riceuuto beneficio pur che non sia uenuta qualche occasione, nella quale non habbiano uoluto far loro beneficio. Percioche dal sapere che alcuno habbia fatto beneficio a questo, & quello, noi conchiudiamo ch'egli è huomo da bene, & uirtuoso, et subito ci mouiamo ad honorarlo.

Da che si conosce l'huomo esser da bene e uirtuoso.

GI. Coloro che fanno beneficio ad huomini, da cui possano aspettare alcun beneficio, & utile, non

Se coloro che fanno

non saranno degni d'honore? Pos. Questo non dico io, anzi ne saranno degni, pur che no'l facciano per quello utile principalmente, l'honesto è quello che indirizza tutte le nostre operationi, & molte cose paiono dishoneste, lequali indirizzate ad honesto fine cambian faccia, & trouansi honeste. onde alcuno puo far beneficio ad un Principe, dalquale s'aspetti molti guiderdoni, & nondimeno puo esser degno d'honore, qual hora egli indirizzi questa sua operatione all'honesto. Et questo medesimo auuiene nell'amicitia. I ueri amici son quelli che per honestà sono amici senza hauer risguardo principalmente alla propria utilità, nondimeno quando appresso a questa honestà puo seguire alcuna utilità egli è necessario ch'ella segua. il medesimo mostra Aristotele, quando mettendo la definitione dell'amicitia, & dell'amare, dice. lo amare è desiderare ciò che par bene ad alcuno per amor di colui, non di se stesso, & il procacciare quanto puo tai beni a colui, onde se occorre all'uno de gli amici hauer bisogno di denari, l'altro è obligato a dargli quei piu che egli puo, non essendo alcuna cosa al mondo piu utile che l'amicitia, ma questo tuttauia è accidentalmente, perche il fine principale, cioè l'honestà, è quello che fa perfetta l'amicitia. Concludo adunque, che a far che la definition dell'honore riesca uera & chiara, bisogna intenderla cosi, che l'honore è dimostratione che alcuno habbia fatto beneficio di sua elettione per amor della uirtu, perche l'honor si deue rendere

Benefici ad huomini, da quali possano aspettare alcun beneficio, sono degni d'honore.

Quali sono i ueri amici.

Quale è il fine dell'amicitia.

re ſolamente a coloro che fan beneficio con tal fine.

GI. Quel luogo appreſſo di me ha gran difficultà, perche mi pare che contradica a quello che poco innanzi dice Ariſtotele, concioſiacoſa che eſſaminando iui Ariſtotele le opinioni de gli antichi d'intorno a quello che foſſe la felicità, & eſſendo uenuto all'openioni di coloro, liquali diceuano, la felicità non eſſere altro che l'honore, moſtra queſto eſſer falſo con tal ragione, percioche la felicità è coſa noſtra propria, laquale malageuolmente ci ſi puo togliere, ma l'honore non è coſa noſtra propria, perche conuiene anche ad altrui, eſſendo come dice egli, piu in colui che honora che in colui ch'è honorato, et eſſendo piu in colui che honora, facilmente ci ſi puo togliere, come quello che depende dalla uolontà di quella tal perſona che'l fa. A queſte parole d'Ariſtotele, pare che contradicano quelle che immediatamente eſſo ſoggiugne, prouando con un'altra ragione che l'honore non è la felicità, perche la felicità ſi diſidera per ſe ſteſſa, doue l'honor ſi cerca per eſſere ſtimato huomo da bene, laqual coſa è uera ſolamente in quelli che ſono honorati, perche chi fa honore, lo fa non per eſſere ſtimato buono, ma per ſodisfare, & per render quello che conuiene a chi è degno d'honore. Come è dunque l'honore piu in colui che honora che in colui che è honorato, ſe l'honore non ſi cerca da colui che honora per eſſere ſtimato buono? Che queſto luogo ſia difficile, il moſtrano gli eſpoſitori, dandone due eſpoſitioni, l'una ch'egli è piu in colui c'honora,

La felicità è coſa noſtra propria, ma non l'honore.

In qual piu ſia l'honore, in colui che honora, o in colui ch'è honorato.

nora che in colui ch'è honorato, perciochе l'honore è operatione di chi lo fa, non di colui, alquale si fa, l'altra perche l'honore è in potere di colui che hono ra, non di colui ch'è honorato, perche chi honora, puo honorare sempre chi gli pare, ma colui ch'è ho norato, non puo fare ch'altri l'honori, o non l'hono ri, potendosi far honore altrui anco mal suo grado. L'honore oltra ciò (dicono costoro) è in colui ch'è honorato, perche egli concorre a questo, hauendo le uirtù, per lequali è honorato. Et così pare che uo gliano, l'honore formalmente, & essentialmente es sere nell'honorato, si come la bianchezza essential mente è nel muro, perciochе ueramente è riceuuta dal muro, ma nell'honorante dicono l'honore essere effettiuamente, perche egli è sua operatione, si co me il Sole, ilqual produce il calore in queste cose di qua giù, se egli è chiamato caldo, non è perche essen tialmente sia caldo, ne perche habbia il calore in se, & per sua forma in quella guisa che'l calore è la for ma accidentale del fuoco, & la bianchezza del mu ro, ma effettiuamente, perche in altri lo produce. Onde uogliono che l'honore non sia formalmente nell'honorante, ma nell'honorato, ilche se è uero, l'ho nor sarà più nell'honorato che nell'honorante, per che essentialmente sarà nell'honorato, si come il fuo co perche ha in se il calore, ha maggior calore che'l Sole, ilquale non l'ha in se, ma solo il produce, et non solamente l'honor sarà piu nell'honorato che nell'ho norante, ma etiandio l'honore sarà proprio dell'ho norato, et non conuerrà ad altrui, contra quello che apertamente

Il Sole nõ è essentialmẽte caldo.

L'honore è piu nell'honorante che nell'honorato.

apertamente dice Aristotele. Dicono ancora che l'honore è similmente in colui ch'è honorato, percio che egli ha le uirtu, lequali meritan l'honore. hor se l'honore è il premio della uirtù, come dice altroue Aristotele, gia l'honore non puo essere in colui che honora, percioche egli non ha l'honore per le uirtu, ma perche egli il fa. Onde l'honore uerrà ad esser solamente nell'honorato, in cui sono le uirtu.
POS. Il uostro dubbio è molto ragioneuole, & l'espositioni de gli interpreti sopra quel luogo sono men che uere, come si puo mostrare. Et perciò dobbiam dire l'honore esser formalmente & essentialmente nell'uno & nell'altro, cioè nell'honorante & nell'honorato, Perche se fosse solo formalmente nell'honorato, sarebbe proprio all'honorato, & solo a lui si uerrebbe, essendo tale la natura del proprio che ad una cosa sola, & sempre si conuenga. E adunque l'honore nell'uno & nell'altro formalmente, in colui che è honorato, per le uirtu che egli ha, & per la bontà sua, in colui che honora, perche ha questa uirtù di fare il debito suo, essendo ufficio d'huomo da bene & giusto, il dare a ciascuno quel ch'è suo, & l'honorare gli huomini da bene, liquali essendo tali, quali ricerca la natura, sono degni d'honore.

Perche l'honore è piu nell'honorante.

GI. Come sarà poi nell'honorante piu che nell'honorato? POS. Egli sarà in un certo modo piu nell'honorante per due rispetti, l'uno perche colui, ilquale honora, fa, ma colui che è honorato patisce, & il fare è cosa piu eccellente che'l patire, come in molti luoghi ha detto Aristotele. l'altro perche l'ho

nore

nore si conuiene propriamente all'opere, & la laude alle uirtu, la onde coloro che hanno le uirtu, sono piu tosto degni di laude che d'honore, & coloro che fan l'opere, come è l'honorare altrui, meritano piu tosto honor che laude.

GI. Ogni hora mi crescono piu dubbi nella mente sopra queste parole d'Aristotele, conciosia cosa che non solamente non mi paia che l'honor sia piu nell'honorato che nell'honorante, ma ne pure ch'egli sia alcun di loro. Et cosi mi muouo. L'honore è tra beni esterni, come mostra Aristotele, quando dice che l'honore è il supremo di tutti i beni esterni, se egli è tra beni esterni, dunque non è di quei beni che sono in noi, perche tre spetie sono di beni, l'una di quelli dell'animo, l'altra di quelli del corpo, la terza de gli esterni. Oltra di questo dalle parti dell'honore, di cui poco inanzi ragionammo, s'aumenta la mia difficultà, perche essendo tra le parti dell'honore la statua & l'imagine & simili altre cose, come sono elle in noi, liquali honoriamo, se le doniamo altrui? Et come sono nell'honorato, se l'honore è un certo segno, ilqual ne dimostra, che colui, a chi si pon la statua, ouero a chi si fa alcun presente, ha molte uirtù? Percioche operation di uirtù grande è il far beneficio a tutti. Appresso possiamo ancora fare honore a coloro che sono senza uirtù. POS. A questo risponde Aristotele, che se s'honora alcuno huomo senza uirtù, si commette errore, imperoche l'huomo tristo non è degno d'honore, ma solo l'huomo da bene, essendo l'honore il premio della uirtù.

L'honore il supremo di tutti i beni esterni.

Tre specie di beni.

Chi honora huomo senza uirtu, cõmette errore.

GIO. A me basta che per le prime mie ragioni stia ancora in piede la mia difficultà, onde pare che Aristotele si contradica. POS. Egli è uero che l'honore è tra beni esterni, & per conseguente che egli non è, ne in colui che honora, ne in colui che è honorato, perche le uostre ragioni stringono a dir questo, ma egli nondimeno è segno che alcuno habbia le uirtu, parlando propriamente, & secondo che egli è stato instituito, si come il cerchio della tauerna è segno che in quel luogo si uende del uino. GIO. Come adunque dice il uero Aristotele che egli è nell'uno et nell'altro formalmente? POS. Vol dire Aristotele l'honore essere nell'uno & nell'altro, perche la gioia, e'l piacere che dall'honor procede, è nell'uno, & nell'altro, non quel presente, ne quella statua, ne quei uersi, ne quella prosa. Perche dice Aristotele che gli huomini ricercano l'honore, affine di douer essere stimati buoni, conciosia cosa che gran piacer sia l'essere stimato huomo da bene da huomini da bene, si come dice Hettore appresso Neuio.

Hettore appresso Neuio.

„ Gran piacer sento padre mio che uoi,
„ Che sete huom si lodato, mi lodiate.

Nel medesimo modo ancora l'honore è nell'honorante, percioche egli gode nel dare quello ch'egli è obligato di dare, & a chi è obligato di dare, ilche facendo conosce d'operare honestamẽte, et gode tanto piu dell'honorato, quanto il fare è cosa piu eccellẽte che'l patire. Colui adunque ilquale honora alcuno che sia degno d'honore, è huomo da bene, & gode di cotale honesta operatione, perche nõ è quasi possibile

Il fare è cosa piu eccellente che'l patire.

che un tristo honori ueramente un'huomo da bene, & se lo fa, accidentalmente il fa. Manifesta cosa è bene che un tristo, in quanto tristo, non solo non è degno egli, a cui sia fatto honore, ma non basta ancora per douer'honorare un'huomo da bene. l'honore adunque è nell'uno & nell'altro formalmente in questo senso, che'l piacere, ilquale procede dall'honore è nell'uno, & nell'altro formalmente. Et questo medesimo modo di parlare usò Aristotele nella definitione della felicità, quando disse la felicità essere l'operatione secondo la uirtù. ilche preso semplicemente, come han fatto gli espositori, non è uero, & come che elle sieno parole d'Aristotele, nondimeno sono ancor sue parole che l'ecclissi della Luna è l'interpositione della terra tra'l Sole & la Luna, & ciò non per tanto è uero, intendendolo semplicemente, come suonano le parole, ma in questo senso si, che l'ecclissi della Luna è l'interpositione, cioè causato dall'interpositione. conciosia cosa che ad intendere Aristotele qui sia di mestieri un buon giudicio naturale, perche molte uolte con intenderlo sanamente si tolgon uia infinite apparenti contraditioni, non altrimenti che ueggiamo interuenire nell'operationi de gli huomini, lequali interpretandole male, paiono molte uolte cattiuissime, & interpretandole bene, paiono buonissime. Di che habbiamo appresso Plutarco l'essempio in Pausone Dipintore, ilquale hauendo a dipingere un cauallo che per terra si riuolgesse, lo dipinse in atto di correre, ilche uedendo colui che lo uoleua comperare, & mezo adirandosene, Pausone riden

Ecclissi della Luna onde procede.

Cauallo dipinto da Pausone.

do

do gli disse, uolgi la tauoletta all'in su, ilche fatto, il cauallo restò in atto di riuolgersi in terra, & non di correre. così molte cose che paiono grandi errori, s'ammendano con poca fatica da chi sanamente l'intende. Vol dire adunque Aristotele che la felicità è l'operatione secondo la uirtù, cioè nell'operatione, perche la felicità è quel piacere, ilqual sentono gli huomini da bene, uirtuosamente operando, & facendo quello che son tenuti di douer fare. Così in questo proposito, l'honore è nell'honorato, pigliando la cagione per l'effetto, perche in lui è quel piacere & diletto ch'egli sente, quando riceue honore, & quando gli son poste le statue, imperoche questo è segno ch'egli ha fatti molti benefici & ch'egli è ornato delle uirtù morali, & che gli huomini lo stimano uirtuoso, doue se alcuno si facesse una statua da se medesimo, non ne sentirebbe punto di piacere. GIO. Benche i luoghi & le ragioni che hauete allegate, mostrino apertamente, questo essere il uero senso delle parole d'Aristotele, nondimeno per farmi piu chiaro, desidererei che mi mostraste questa espositione con altri luoghi d'Aristotele medesimo. POS. Hora eccoui, dice Aristotele, l'honore et la gloria sono tra le cose diletteuolissime & piaceuoli, perche ciascuno ilquale uiene honorato, s'imagina d'esser tale & uirtuoso, cioè degno d'honore, & allhora specialmente, quando ciò s'afferma con la dimostration dell'honore da quelli, li quali egli pensa che nō mentano, come se io intendessi che alcuni huomini da bene mi lodassero, liquali io

Felicità è nell'operatione.

pensassi che non dicesser mẽzogna, molto ne goderei fra me stesso, & somigliantemente, se ciò facessero i miei domestici, o conoscenti, perche io crederei che non s'ingannassero, & per questo medesimo rispetto i Cittadini piu tosto che gli stranieri, & i uiuenti piu tosto che quelli che hanno a nascer dopo noi, & i sa ui piu tosto che gli sciocchi, & i molti piu tosto che i pochi, imperciochè egli è molto piu uerisimile che cotali huomini dicano il uero che gli oppositi loro, & contrari, la onde noi non curiamo dell'honore, o della gloria fattaci da i fanciulli, ne dalle bestie, de' quali non facciamo alcun conto, perche l'honore fattone da loro non è segno che noi possediamo le uir tù, lequali essi non conoscono, & se pure curassimo d'essere honorati da loro, il faremmo per altro rispetto. Et altroue doue egli pruoua l'honore, & la gloria essere tra i beni, usa questa ragione che essi so no piaceuoli, & causan molte cose, & per lo piu dimostrano ueramente gli huomini hauer quelle parti per cui è fatto lor la gloria & l'honore. Et altroue, quelli che desiderano essere honorati da gli huomini da bene & dotti, cercano di confermar quella opinione, laquale essi hanno di loro stessi, onde perche credono al giudicio di coloro, liquali con l'honorargli mostrano di tenergli per huomini da bene, s'allegrano d'essere huomini da bene. Mostra adunque apertamente Aristotele che noi desideriamo quelle parti dell'honore per lo piacere, ilquale sentiamo d'essere stimati buoni da i buoni. Et per tanto bene habbiam detto, l'honore essere nell'honorante & nel

Da' quali dee procurar l'huomo di essere honorato.

l'honorato,

l'honorato, perciochè quel piacere, ilquale è causato dall'honore, è nell'uno & nell'altro, & doue è l'effetto, iui ancora si dice essere la causa, ilche nel luogo pur hora citato mostra Aristotele, dicendo l'honore esser tra le cose piaceuolissime, perche esso le fa & esso ne è cagione, si come diciamo il Sole esser caldo perche produce il calore, non perche egli l'habbia in se stesso.

Oue è l'effetto, iui è la causa.

GI. Con questa espositione forse si potrebbe tor uia quella difficultà, laqual mi pare che sia nella definition della prudenza, cioè che ella sia habito attiuo uero con ragione intorno a quelle cose che sono buone, o cattiue a gli huomini, ilche par falso, perche le uirtù morali sono nell'attioni, & quella operatione, laquale è secondo la uirtù, è la piu lodeuole, ma la prudenza nō ha operation ueruna, ne è uirtu morale, onde ella non puo essere habito attiuo, & questa medesima definitione contradice a quel luogo d'Aristotele, oue egli dice, noi hauer bisogno della prudenza, benche non sia attiua, perche ella è uirtù della particola. Oltre di ciò, se quella definitione fosse uera, ne seguitarebbe che la prudēza fosse il medesimo che è la uirtù morale, Perche io in questa guisa argomēto, la prudēza è habito attiuo cō ragione, dunque ogni habito attiuo cō ragione è prudenza, perche le propositioni che sono in termini pari, si cōuertono, come se l'huomo è animal ragioneuole et l'animal ragioneuole sarà huomo. hor la uirtù moral' è habito attiuo con ragione, dunque la uirtu morale è prudēza. Poi la uirtu morale è habito attiuo cō ragione,

Prudenza quello, che è

Virtù morale è ha-

bito attiuo con ragione.

ne, laqual ragione non è altro che la prudenza. hor se la prudenza ancora è habito attiuo con ragione, qual sarà questa ragione? se uogliam dire che è la medesima con quella che è nella definition della uirtù, uerremo a dire che la prudenza è habito attiuo con prudenza, & cosi n'andremo in infinito. Senza che Aristotele non ha mai dichiarato qual sia la ragione, con laquale opera la prudenza. questa è la difficultà, laquale io ho nella definition della prudenza, laqual come ho detto, forse si puo scioglier con la medesima espositione che uoi date alla definitione della felicità, & all'altro luogo d'Aristotele intorno all'honore. POS. In quel medesimo modo che uoi ben dite, qual per certo è molto ragioneuole, imperoche la prudenza propriamente nõ è habito attiuo con ragione, conciosia cosa che ella non operi, et tutte l'operationi procedano dalle uirtù morali. Et perciò Aristotile dee sanamẽte intendersi, perche il primo maestro non ha detto cosa alcuna senza grandissima ragione. Egli nõ uolle adunque dire che la prudenza operasse, perche questo è falso, ma che la prudenza era habito attiuo con ragione, cioè quella ragione onde noi operiamo le cose che son buone o cattiue a gli huomini, cosi Aristotele chiama la dimostratione scienza dimostratiua, non perche sia ueramẽte scienza dimostratiua, laqual si dichiara essere notitia delle conchiusioni, ma la chiama cosi, hauendo riguardo ch'ella produce la sciẽza dimostratiua, usando l'effetto per la causa, dice medesimamente la prudenza essere habito attiuo, perciocheella indi

La prudenza non opera.

rizza l'habito attiuo. Et questo non fece egli senza artificio, come tutte l'altre cose sue, conciosia cosa che egli insieme uolle dichiarare & la natura della prudenza & l'ufficio suo, ilquale è d'indirizzar tutte l'operationi che sono secondo le uirtu. conchiudo adunque, che Aristotile uolse dire, non che la prudēza fosse attiua, ma che ella era quella ragione, per laquale noi operauamo le cose che erano buone, & cattiue a gli huomini.

GI. Se questa definitione della prudenza non dichiara ueramente la natura della prudenza, come quella che è data secondo gli effetti & l'operationi, & non secondo le cause, uorrei sapere, se egli se ne truoua alcuna altra, laquale dichiari in tutto, ciò che ella sia. POS. Prima se ne truoua una nella Rhetorica, doue egli dice che la prudenza è una uirtu dell'intelletto, con laquale possiamo diliberar dirittamente delle cose buone & cattiue che si dicono della felicità. Poi nell'Ethica ancora, oue egli dichiarò, quai fossero gli huomini prudenti, disse molte parole, dalle quali possiamo trarre la definition della prudenza, laqual sarà questa che la prudenza è facultà d'anima intellettiua, con laquale noi deliberiamo delle cose buone & cattiue all'huomo assolutamente & non respettiuamente, laqual definitione è la medesima con l'altra.

Prudenza uirtù dell'intelletto con cui si delibera dirittamente delle cose buone e cattiue.

Hora tornando al nostro proposito dico che l'honor medesimamente è detto da Aristotele essere nell'honorante & nell'honorato, non perche la statua sia nell'uno & nell'altro, ma perche quelli che sono

honorati, sentono grandissimo piacere di uedersi at tribuir quell'honore per le loro proprie uirtu, & quelli che honorano, godono facendo il debito loro. Et cosi il piacere che nasce & procede dall'honore, è nell'uno & nell'altro.

GI. Et quel piacere si chiamerà egli gloria? Perche se egli nasce dall'esser nō fra gli altri huomini stimati uirtuosi, & la gloria parimente è, quando alcuno è stimato uirtuoso da tutti, & è reputato che habbia quelle cose, lequali o il piu de gli huomini, o i prudenti, o gli huomini da bene disiderano d'hauere, pare che la gloria e'l piacere che procede dall'honore, sieno per questa ragione una cosa medesima, ma per un'altra poi pare tutto'l contrario, cioe che la gloria sia cosa diuersa & dal piacere dell'honore, & dall'honore istesso, dicendo Aristotele che l'honore & la gloria sono tra quelle cose, lequali danno grandissimo piacere, dunque la gloria non è il piacere stesso, ma la cagion di quello. Non è similmente la gloria quel medesimo che è l'honore, percioche Aristotele, definita che hebbe la gloria, poco appresso definì diuersamēte l'honore, là doue haurebbe dato una sola definitione, quando fossero una cosa medesima.

Se gloria e honore è una cosa medesima.

POS. Il piacere è distinto dalla gloria, come è l'effetto dalla cagione, perche si come l'honor produce il piacere, cosi ancora produce la gloria, & si come l'honore di parer d'Aristotele è distinto dal piacere, ilquale esso produce, cosi parimente la gloria è distinta dal suo, senza che il piacere è piu generale che la gloria & l'honore, nascendo il piacere non solamēte

dalla

dalla gloria et dall'honore,ma da molte altre cose an cora.Oltre a cio la gloria è distinta dall'honore,per che la gloria genera quel piacere senza altro premio,non riguardando ad altro che all'opinion de gli huomini,della quale non ricerca che sia dato alcun segno come di statua,o d'altro,ma come ho detto,cer ca solamēte ch'egli si stimi che colui,ilquale è degno di gloria, habbia qualche uirtu, & quelle cose che sono in maggior prezzo et disiderio appresso gli huo mini da bene,ma l'honore oltra l'opinion de gli huo mini,ricerca ancora il premio et quegli altri inditij, di cui habbiamo ragionato, chiamandogli pari d'ho nore,come sono statue,uersi & prose. Et perciò l'ho nore è maggior cosa che la gloria,conciosiacosa che ogni honore habbia seco l'opinione,ma non ogni opi nione ha seco l'honore.

L'honore è maggiore della gloria.

GI. Hora uorrei sapere, se Aristotele dà altra definition d'honore che queste due, perche non mi pare che queste si conuengano alla sostanza dell'honore, come quelle che paiono abbracciar solamente cose estrinseche, cioè che sia dimostratione d'elettion benefattiua per uirtu, o che sia premio di uirtu. Et per tanto uolentieri intenderei un'altra definitione, laqual dichiarasse meglio la natura dell'honore. POS. Non se ne ha da Aristotele altra definitione, & queste due bastano a spiegare la sostanza dell'honore, che si come ho gia detto, l'ho nor fu ritrouato,acciochè si desse premio conuenien te a ciascuno che hauesse fatto beneficio ad altrui, & possedesse le uirtu, alle quali noi non possiamo

dare altro premio che questo, percioche noi non possiamo dargli maggior premio, che dimostrare che le uirtu siano in lui, ilche dimostrando, dimostriamo insieme che egli è naturalmente disposto & che imita Dio, ad imitation di cui tutte le cose naturali tanto inanimate quanto animate, si studiano d'operare. Et perciò fu trouato l'honore per premio di cotali buone opere, acciocbe gli huomini uirtuosi sentissero quel contento & piacere, ilqual s'ha, quando altri è riputato per huomo da bene. Et questo piacere, quando anche non fosse altro stato d'anima, come pur ueramente è, nondimeno sarebbe sufficiente premio & basteuole a gli huomini uirtuosi, & per questo l'honor si chiama premio di uirtu, perche da lui nasce quel piacere, ilquale è il premio della uirtu, et questa definitione è una medesima con l'altra che dice l'honore esser dimostration d'elettione benefattiua, perche è dimostratione, che colui, ilquale ha fatto beneficio, è uirtuoso, & questa dimostratione è il premio della uirtu. Et che amendue sieno una medesima definitione, dimostra Aristotele, quando congiugne insieme l'una & l'altra, dicendo l'honore essere il premio della uirtu et della beneficenza. Si che uoi uedete che queste due definitioni sono una cosa medesima, et che non potrebbono dichiarare meglio la natura dell'honore.

L'honore perche fu trouato.

L'honore, perche si chiama premio di uirtu.

Gi. Noi habbiamo ragionato delle parti dell'honore, le quali son molte. hor ditemi se egli ne ha dell'altre, & se noi possiamo honorar gli huomini in altra guisa, perche trouandosi piu parti d'honore che

non

non ſono le raccontate, s'hauerà da uedere quali ſieno, & la cagione per laquale Ariſtotele le habbia taciute, & non trouandoſene piu, ſaprem di certo che uolendo honorare alcuno, lo doueremo honorare nell'una delle dette maniere. POS. Non è fuor di ragione che ſi poſſano trouare de gli altri modi di honorare, & pur che ſieno coſe, lequali ſi dieno in premio di uirtù potrãno chiamarſi tutte parti d'honore, & forſe ancora qualunque altro modo d'honorare ſi puo riducere, & contenere ſotto alcun de' ſopradetti. Tuttauia non fu neceſſario, che Ariſtotele poneſſe tutte le parti dell'honore, & baſtò egli ne metteſſe le piu famoſe, & le principali.

GI. La definition dell'honore non mi pare ancora eſſere in tutto ſenza difficultà, perche Ariſtotele dice l'honore eſſer premio di uirtù, ilche non è ſempre uero, perche molte fiate ſono honorati alcuni, liquali non hanno uirtù come i tiranni, i ricchi, i potenti, & però diſſe egli che la podeſtà, & le ricchezze ſono diſiderate per l'honore, onde coloro che le hanno, uogliono eſſere honorati, & in altro luogo che i magiſtrati ſono honorati che a gli huomini ſi danno, & pure ſpeſſe uolte i magiſtrati ſi danno ad huomini cattiui. Veggiamo ancora molti huomini ſcelerati eſſere honorati per hauere commeſſo molti mali, & hauere ucciſo molti huomini. POS. Se queſti tali ſono honorati come diſſi ancora poco innanzi, eſſi ſono honorati non ueramente, ma accidentalmente, da i ribaldi, ouero da gli ignoranti, o per paura, o per forza, perche ueramente ſolo l'huo

Speſſo ſono honorati alcuni che nõ hanno uirtù.

mo

mo da bene è degno di honore.

G I. La medesima definition dell'honore ha anco ra un'altra difficultà, & pare che contradica a molti luoghi d'Aristotele. egli non è dubbio che la laude secondo Aristotele è cosa diuersa dall'honore, perche nell'Etica egli cerca & disputa, se la felicità è tra le cose degne di laude, o tra quelle che non son degne d'honore, et per soluere questo dubbio, dichiarà quali cose sieno quelle che son degne di laude, & dice che le cose laudeuoli si riferiscono ad altrui, onde noi lodiamo un'huomo giusto, perche le uirtù si lodano come quelle che si riferiscono a i fatti, et perciò Dio non è laudato, conciosia cosa che egli non si riferisca a niuna cosa, ma è bene honorato, & per la medesima ragione conchiude la felicità essere tra le cose degne d'honore, & non di laude. Iui apertamente mostra Aristotele la differenza che è tra l'honore & la laude, perche se non ui fosse differenza, sarebbe superfluo disputare se la felicità sia tra le cose laudeuoli, ouero tra le honoreuoli, & oltre di ciò Aristotele iui rende la ragion della diuersità, perche dice le cose laudeuole riferirsi ad altrui, ma l'honoreuoli nò. Hor contra questo dalla definition dell'honor seguita che l'honore, & la laude sieno una cosa medesima, perche quella cosa che dimostra la grandezza della uirtù, e la laude, come dice Aristotele, hor l'honore è quella cosa che dimostra la grandezza della uirtù, essendo l'honore dimostratione di elettion benefattiua, secondo la uirtù, et premio d'essa uirtù. adunque l'honor sarà laude, & la laude sarà

La laude è diuersa dall'honore.

La laude dimostra la grandezza della uirtù.

rà honore, laqual conchiusion tuttauia è falsa, essendo distinta la laude dall'honore, come habbiam mostrato apertamẽte per lo testo d'Aristotele, doue egli parla della felicità. Bisogna adunque che l'una delle propositioni sia falsa, o ancora amendue, perche dalle propositioni uere, non seguita mai conchiusion falsa, ne per se, ne per accidente, ancor che dalle false cose possa alcuna uolta accidentalmente seguitar cõchiusion uera. hor la maggiore è d'Aristotele, & è chiara, dunque la minore che è definition dell'honore, sarà falsa. POS. Egli è uero che l'honore, et la laude son cose diuerse, perche le parole d'Aristotele della felicità non si possono interpretare in altra guisa, essendo chiare, & hauendo seco la ragione, bisogna pertãto interpretare l'altre parole, et è d'hauer questa auertenza in Aristotele, quando si trouano luoghi che paiono cõtradirsi tra loro che noi dobbiamo considerare qual di quei luoghi s'accosti piu alla ragione, et a quello senza altra interpretatione attenerci gli altri luoghi poi, liquali pare che contradicano alla ragione, si debbano interpretare, ancor che fossero piu chiari de gli altri, non essendo cosa credibile che un Filosofo tanto grande tanto leggiermente si contradica. Hora al proposito nostro le parole che dicono la laude esser distinta dall'honore, oltre che sien chiare, hãno ancora seco la ragione, percioche la laude è tra quelle cose che ad altro si riferiscono, ma l'honor nò. Dobbiamo dunq; tener questo luogo p fermo, e stabile, et interpretare gli altri che paiono essere in contrario, si come gli ha interpretati

Come si deono intender le cose d'Aristotele.

alcun ualent'huomo. Onde quando uoi dite quella cosa che dimostra la grandezza della uirtù, e la laude, io ui concedo cio esser uero, & esser propositione dimostratiua, perche è proposition per se, predicandosi iui quello che è definito della sua definitione. lequali propositioni benche alcune uolte non sieno per se ueramente, perche non sono naturali, nondimeno sono in qualche specie di proposition per se, & sono necessarie, & molte uolte entran nelle dimostrationi, & propositioni per se, & naturale chiamo quella, nella quale quello che è difinito, è predicato dalla definitione, come quando le proprie passioni si predicano de' loro subietti, & delle definitioni de i subietti, si come ogni figura da tre linee contenuta, ha tre anguli eguali a due angoli retti, ma se noi dicessimo l'animal ragioneuole è huomo, non è ueramente per se, perche non è naturale, laqual conditione è necessaria, debbesi aggiugnere alle regole delle propositioni per se. dunque quella maggiore è uera, & la minor nò? GI. come nò? Non dice Aristotele che l'honore è dimostration d'openion benefattiua; & uoi non hauete mostrato che ui si debbe aggiugnere secondo la uirtù & che è premio d'essa uirtù? POS. L'honore è dimostration d'elettion benefattiua secondo la uirtù, & è premio d'essa uirtù non per se, ma accidentalmente. GI. Come puo egli esser questo? POS. L'honore è la dimostratione, & il premio della uirtù, perche egli è il premio, & la dimostratione dell'opere che sono secondo la uirtù, non della uirtù. perche la laude è la dimo-

Prepositioni naturali.

stration

stration della uirtù. Et così Aristotele dice l'honore essere dimostratione di uirtù, perche è dimostration d'opere che procedono da uirtù. Et per ciò dice Aristotele che gli encomij sono dell'operationi, & la laude della uirtù.

GI. Questa cosa è molto dubbia, & tanto piu che Aristotele dice ancora, la laude esser delle operationi, onde io uorrei che uoi mi mostraste con Aristotele che questa nostra espositione fosse uera.

POS. Hora ui compiaccio. Aristotele dice che noi lodiamo coloro liquali hanno operato, & fatto, perche i fatti son segni d'habito. Noi non lodiamo quelli che hanno fatto, perche habbiamo fatto, conciosia cosa che la laude non sia de i fatti, ma l'honore, ben gli lodiamo, perche i fatti son segni d'habito, et per tanto si come noi diciamo la laude esser delle opere, laqual nondimeno è della uirtù, così non douerà parere strano che noi diciamo l'honore essere della uirtù, come ch'egli sia dell'opere, & si come Aristotele interpreta in qual guisa la laude sia dell'opere, così noi possiamo interpretare, & trouare in che modo l'honor sia della uirtù. Noi diciamo la laude propriamente esser della uirtù, perche ella è dell'habito & l'honor delle operationi, perche è della felicità, & de' benefici, lequali cose sono operationi, ma oltre a ciò noi diciamo, se bene impropriamente la laude essere dell'operationi, & l'honor della uirtù. Quel senso adunque ilqual noi diamo quando si dice che la laude dimostra l'opere, quel medesimo dico dobbiamo dare a quello che dice Aristotele che l'honore

I fatti sono segno di habito.

La laude è delle operationi e l'honor della uirtù.

l'honore dimostra la uirtù, quando la laude dimo stra l'operationi, diciamo questo auuenire, perche le operationi son segni d'habito, l'honor similmente perche è dell'operationi, lequali son segno di uirtù, puossi dire che sia della uirtù, quantunque impropriamente.

GI. Et per qual cagione ha egli usato questo modo di parlare Aristotele; POS. Per mostrare la connessione dell'opere con le uirtù, et delle uirtù con l'opere, perche le uirtù nascono dall'opere, & l'ope re dalle uirtù. Et perciò hora dice la laude, & l'ho nore esser dell'opere, hora della uirtù, ma propriamente, & per se la laude è della uirtù, e l'honor dell'opere. La onde aggiungendo al uostro sillogismo nell'una, & nell'altra propositione questa conditione propriamente, & per se chiaro si comprenderà, l'una delle propositioni esser falsa. Come se direte, quella cosa che propriamente, & per se dimostra la grandezza della uirtù, è la laude, questa è uera, & u'aggiungo propriamente, & per se, perche la lau de dimostra ancora l'operatione, ma non per se, ne propriamente. L'honore è quella cosa che propriamente, & per se dimostra la grandezza della uirtù, questa è falsa, perche l'honore propriamente dimo stra l'operationi, & se dimostra la grandezza della uirtù, lo fa per rispetto dell'operationi, non della uir tù, in quanto è uirtù, ma in quanto ella indirizza le operationi. Hora perche l'operationi poteuano esse re con la uirtù, & senza lei, per questo habbiamo detto che alla definitione dell'honore bisogna aggiu

gnere

gnere, secondo la uirtù. GIO. Ma l'altra definitione laquale dice l'honore essere il premio della uirtù, come addatterete uoi a questa espositione. POS. Ella cosi s'intende che l'honore è il premio della uirtù, perche egli è il premio della beneficenza, & di quella operatione, laquale è secondo la uirtù.

GI. Pur hora m'occorre un'altra ragione, la qual proua l'honore, & la laude essere una cosa medesima che quello che è laudabile non si distingue di spetie dalla laude, perche una spetie non si predica d'altra spetie, come l'huomo non si predica del bue, in modo che ueramente si possa dire l'huomo esser bue, ma l'honore è cosa laudabile, come mostra Aristotele, quando dice, la uittoria, & l'honore essere tra le cose laudabili. Hor se l'honor fosse distinto di spetie dalla laude, egli non si potrebbe dire che fosse laudabile, perche si come ho detto l'una spetie non si predica dell'altra. POS. Egli non si puo negare ragioneuolmente, come gia douete hauer compreso che l'honor non sia distinto di spetie dalla laude. Et perciò quando uoi dite che quello che è laudabile non si distingue di spetie dalla laude, ui rispondo questo esser falso. Perche una cosa bianca ancora si distingue di spetie dalla bianchezza. onde potremo ueramente dire un legno esser bianco, tutto che la bianchezza sia di spetie differente dal legno.

Vna specie non si predica d'altra specie.

GI. Et come puo predicarsi la bianchezza del legno, essendo ella di diuersa spetie? POS. Le prepositioni sono di due maniere, alcune che per se sono uere, altre per accidēte. le propositioni per se uere sono quelle,

Propositioni sono di due maniere.

quelle nelle quali il predicato è quel medesimo che è il soggetto, diuerso solamente nel pensiero, come se noi dicessimo l'huomo essere animal ragioneuole, pigliando anche l'animal ragioneuole non per definitione, ma per predicato, questa propositione per se è uera, perche quello che è huomo, è quello che è animal ragioneuole, & tali propositioni sono chiamate identice, ilqual uocabolo ancor che non sia ne della lingua Latina, ne della nostra, nondimeno dichiara assai bene questa cosa, onde trattando noi delle cose, per lequali come dice Aristotele son fatti i uocaboli, ci bisogna usare quei uocabili che significano le cose piu espressamente, & tanto piu nelle cose della Filosofia, nelle quali chi pensa di potere esprimere il tutto ornatamente s'inganna. Onde ueggiamo che nell'istessa lingua Greca, laqual di tanto è piu copiosa della Latina (che che si dica Cicerone) non si puo far questo. Et perciò costretto fu Aristotele a formar molti uocaboli di nuouo. Hora tornando. Tutte le propositioni, lequali sono nel primo, & secondo modo del per se, sono identice, come che ad altrui altramente paia, & sono quelle nelle quali il predicato è una cosa medesima col soggetto, ma le propositioni lequali per accidente son uere, sono quelle che hanno il predicato, ilqual non è il medesimo col soggetto, come quando diciamo l'huomo è bianco, non uogliamo dire che l'huomo sia quel medesimo che è il bianco, ma la bianchezza è nell'huomo, & queste propositioni in caso retto non son uere, benche il predicato si ponga in tal caso, ne si di

Propositioni Identice.

chiara in un medesimo modo questa propositione, l'huomo è animal ragioneuole, laqual è per se uera, et quella l'huomo è bianco. perche l'huomo è animal ragioneuole, così si dichiara ch'egli è quel medesimo che è uno animal ragioneuole, ma l'huomo è bianco, si dichiara che in lui è la bianchezza, perche quantunque si predichino in caso retto, nondimeno non possono uerificarsi, se non in obliquo, & questa definitione insegna Aristotele, oue pruoua che nelle propositioni per se non si procede in infinito. Concedoui adunque che l'honore è laudabile, non gia propriamente, ma perche dimostra l'opere che nascono dalle uirtu, lequali sono laudabili, & perciò l'honore non è il medesimo con la laude & col laudabile, & non ha questa conditione d'esser laudabile di sua natura, & in quanto egli è honore, ma in quanto contiene in se alcune altre cose, lequali sono laudabili, & questa espositione insegna Aristotele, quando rende la ragione perche la uittoria & l'honore sono tra le cose laudabili, dicendo che quantunque elle sieno cose inutili, nondimeno sono eligibili, & dimostrano gran uirtù. Per qual cagione adunque è l'honor laudabile? perche egli dimostra una gran uirtù, & come mostra egli una gran uirtu? perche mostra l'opere honeste, lequali non posson nascer da altro che da gran uirtù, si che oltre alla ragione, la qual senza altro ci spinge a dir così, ci sono anco le parole d'Aristotele.

Nelle propositioni per se non si procede in infinito.

GI. Voi dite che l'honor dimostra una grande & perfetta uirtu, perche dimostra l'opere honeste,

lequali nascono da perfetta uirtù, & Aristotele dice che l'honore è il premio della uirtù. Hora Aristotele dice altroue, che alla uirtù perfetta nõ si puo dare degno & sofficiente honore. Non dimostra adunque la uirtù perfetta, nõ potẽdo esser premio di quella, & per conseguente bisogna trouare un'altro premio alla uirtù perfetta. POS. Benche l'honor nõ sia premio bastante alla uirtù perfetta, egli nondimeno è premio d'essa, perche egli è il maggiore che si possa trouare, & però dice Aristotele che l'huomo magnanimo s'allegra moderatamente de gli honori grãdi che da gli huomini da bene gli son fatti, come conuenienti a se, & quando anche ne riceua de' minori, poi che alla uirtù perfetta non si posson fare honori che siano degni di lei, egli nondimeno non li dee rifiutare, non se gli potendo far maggiori.

Alla uirtù perfetta nõ si puo dar degno honore.

GI. La medesima definition dell'honore che egli è premio di uirtu, ha un'altra gran difficultà. Perche il premio della uirtù non è l'honore, ma la laude & le uirtù sono laudate non honorate. Onde io fermo questa ragione, l'honor non puo esser premio di quella cosa, di cui è premio la laude, perche la laude è diuersa dall'honore, & perche l'honore & la laude son premio per diuersi rispetti. Hora la uirtù è quella cosa, di cui è premio la laude, si come afferma Aristotele, & ne rende la ragione. perche la laude è di quelle cose che si riferiscono ad un'altra cosa, & si lodano le uirtù, percioche si riferiscono alla felicità, ma la felicità & Dio, perche non si riferiscono ad altra cosa sono honorati & non lodati.

Il premio delle uirtù non è l'honore, ma la laude.

POS.

Pos. Gli huomini di perfetta uirtù son lodati & honorati, ma per diuerso rispetto, propriamente & semplicemente son honorati per l'opere, lodansi per le uirtù. Concedoui adunque che un'huomo di perfetta uirtù sia lodato & honorato, ma per diuersi rispetti, si come diciamo che'l latte è bianco & dolce, ma per diuersi rispetti. La laude adunque riguarda le uirtu, in quanto sono uirtu, l'honor riguarda l'opere, in quanto sono opere, & perauentura non puo essere che alcuno meriti honore, ilqual parimente non meriti lode. Perche l'opere honeste, a cui si dee l'honore, nascono dalle uirtu, a cui si dee la laude, & il medesimo si puo dir forse della laude, concio sia cosa che chi ha le uirtu, operi. benche ciò possa esser dubbio, potendo alcun hauer le uirtu & dormire. Vero è dunque che uno huomo di perfetta uirtu puo essere & honorato & lodato, ma è uero ancora che l'honore è cosa diuersa dalla laude, & che alcuna cosa puo essere lodeuole laqual propriamente nō sia honoreuole & alcuna altra honoreuole, laqual propriamente non sia lodeuole, si come le uirtu sono lodeuoli, & in quanto sono uirtu, non sono honoreuoli, l'opere d'altra parte son honoreuoli, & in quanto sono opere, non sono laudeuoli, nondimeno ogni cosa honoreuole è laudeuole, perche l'opere, lequali sono honoreuoli, nascono dalle uirtu, lequali sono lodeuoli. Propriamente adunque la felicità & Dio s'honorano, impropriamente si lodano.

Niun merita honore che non meriti laude.

Gi. Voi entrate in maggior difficultà, perche

dite che Dio propriamente è honorabile, non lauda bile, ilche pare che dal uero discordi, perche noi di ciamo tutto dì lodato sia Dio, Poi dice Aristotele chiaramente che egli accade o per giuoco, o pur da douero di lodare non solamente uno huomo, o Dio, ma ancora le cose inanimate, & gli animali senza ragione. Quiui Aristotele uuole che possiam trouar propositioni, con lequali lodiamo Dio, ilche è tutto contrario a quello che dice nell'Ethica, che Dio non è lodato, ma honorato, & ne rende la ragione. Et in quel luogo l'espositore, ueggendo questa difficultà, di ce che in due modi possiamo intendere Iddio essere lodato, l'uno è quello, nelquale sogliamo lodar gli huomini, quando non si lasciano uincere da gli ap petiti disordinati & corrotti, liquali sono loro di tanto nocumento, & fan cose che tornano in gran de utilità loro, e in questo modo Iddio non si puo lo dare, percioche egli non ha appetiti, da' quali si deb ba guardare. L'altro è, perch'egli ci fa tutti i be ni, & è causa di tutti i beni che noi habbiamo. Et quando Aristotele dice che Dio non è lodato, lo di ce secondo il primo modo, perche egli non ha appe titi, da' quali s'astenga, & non fa bene a se stesso, ne procura l'util suo, come fan gli huomini, ma quando dice ch'egli è lodato, lo dice nel secondo mo do, perche egli fa bene a noi. Hor questa tale esposi tione a me pare che guasti il testo, ilqual uuole esporre, perciochè uolendo mostrare che Iddio sia da lodare, adduce una ragione che mostra in tutto ch'egli non è da lodare, perche dice che Iddio è da lodare

In due modi possiamo in tender, Dio esser lodato.

lodare per li beni che ci fa, ma egli per questo si do urebbe chiamar degno d'honore, perche l'honore e segno d'elettion benefattiua. Poi dice Aristotele, la laude esser di quelle cose che si riferiscono ad al tro, ma Dio a niente altro si riferisce, adunque non si puo lodare. Seguita appresso nel medesimo luogo Aristotele, la felicità non esser da lodare, ma da ho norare, perche è principio de' beni, & fa i beni. dunque ne Dio ancora e da lodare perche ci faccia bene, ma piu tosto da honorare. soggiunge poi l'espo sitore, ouer diciamo che Dio e da lodare, non come causa finale, ma come efficiente. Questo parlare e il medesimo con quel di sopra, & ha le medesime ragioni contra di se, resta adunque la medesima dif ficultà, perche gli huomini comunemente lodano Id dio, & Aristotele medesimo nella Rhetorica dice, che noi possiamo lodare Dio. POS. La uostra difficultà è molto ragioneuole & non riprendete a torto l'espositore, & perche pare che queste autto rità d'Aristotele si contradicano l'una all'altra, ci bisogna trouare un mezo, & questo sarà il modo di esporre Aristotele, delqual gia u'ho ragionato di sopra, perche l'altro modo è d'esporlo per li luoghi piu chiari. Dico adunque che noi non possiamo pro priamente lodar Dio, perche la laude si riferisce ad altre cose, ma se il lodiamo il lodiamo per una certa similitudine che egli ha con gli huomini, & allho ra il uogliamo honorare, & quella che impropria mente possiamo chiamar laude in lui propriamente è honore. Cosi Aristotele in quel luogo della Rhe-

Honore è segno di elettion benefattiua.

torica ha usato impriamente il uocabolo della lau de, ilche si comprende da quello che egli nel medesi mo luogo dice che possiamo lodare anche le cose ina nimate, & gli animali senza ragione, & tuttauia uoi non direte mai che le cose inanimate & gli ani mali senza ragione si possano lodare, perche dicen dolo contradireste alla definition della laude, laqua le è uno parlare che dimostra la grandezza della uirtu. Io ui dimando, se le cose inanimate & gli ani mali senza ragione hanno le uirtu morali, alle qua li si èee la laude? uoi non potete, se non rispondere di no. dunque questa laude è per una certa similitu dine. Perche si come noi chiamiamo huomo forte colui che ardisce di fare quanto se gli conuiene, cosi alla similitudine dell'huomo chiamiamo caual for te quello che non teme i pericoli. Potremmo simil mente, men che propriamente parlando chiamare arte quella dell'aragne in tessere le lor tele, delle pec chie in fare il mele, de gli uccelli in fabricarsi i ni di, ma propriamente parlando, ella sarà piu tosto un'altra facultà, laquale è diuersa spetie d'habito fattiuo, come dice Aristotele. In quel luogo adun que Aristotele usa la laude, in quãto si stende alle co se che propriamente sono lodate, & a quelle che son lodate per similieudine. Dio è lodato per similitudi ne, perche si come gli huomini sono lodati, perche hanno le uirtu, secondo lequali operano & fanno be nefici, cosi Dio è lodato per li benefici che ci fa, liqua li paiono ad un certo modo che procedano da uir tu; usando propriamente il uocabolo della laude.

Quale è chiamato huomo forte.

Dio esser lodato per similitudine.

Ma

Ma la cagione, per cui le cose inanimate, & gli animali senza ragione & Dio uengono impropriamente lodati, è differente. le cose inanimate & gli animali senza ragione impropriamente sono lodati, perche non hanno le uirtu, ma la similitudine delle uirtu. Dio è lodato impropriamēte, perche nō ha le uirtu, ma l'opere degne d'honore. Et se pur uogliam dire che Dio habbia le uirtu, lo diciamo per le operationi, lequali secondo il nostro modo d'intendere pare che nascano dalle uirtu, ma ueramente Dio non ha le uirtu morali, come dice Aristotele.

GI. Non sono ancor leuate tutte le difficultà della laude & dell'honore, lequali due cose, come che Aristotele in alcuni luoghi proui esser diuerse, tuttauia in alcuni altri par che dica esser le medesime. che egli nella Rhetorica dice, la laude in prosa, & in uersi esser parte d'honore. dunque la laude è honore, perche il tutto si predica della parte. Il medesimo conferma il comun modo del parlar de gli huomini, perche quando si fa una oration funebre in laude d'uno morto, noi diciamo ch'ella si fa in honor di quel morto. POS. Io ui torno a dire il medesimo, la laude & l'honore per se, et formalmente & di sua natura esser cose tra loro distinte, perche la sostanza dell'honore in tutto è diuersa dalla sustanza della laude. nondimeno si potrà dir ueramente che la laude è honore, come si diceua ueramente che l'honore era laude, perche queste propositioni son uere, tuttauia non per se, ma per accidente. L'honore è laude, perche è il segno dell'opere che dalle uirtu

Il tutto si predica della parte.

nascono, & cosi e segno di uirtu, delle quali uirtu e la laude. perche adunque trouar non si puo honore, ilqual non dimostri l'opere honeste che nascono dalle uirtu, allequali si deue la laude, perciò diciamo l'honore esser laude, & la laude altresi essere honore non per se & semplicemente, perche e di natura diuersa, ma perche e delle uirtu, da cui procedono le buone opere, delle quali e l'honore. Ne cio dee parerui strano, conciosia cosa che molte uolte facciamo tali propositioni, come per essempio, il bianco e dolce, non perche ueramente la dolcezza sia bianchezza, ma perche questa propositione, il bianco e dolce, può uerificarsi in qualche cosa, come nel latte, onde ella e uera accidentalmente, et tanto e, quanto se noi dicessimo che quella cosa che ha la biãchezza, ha ancora la dolcezza. Cosi, quando uoi dite che il lodar gli huomini e honorargli, ui confesso esser uero, imperoche noi non possiamo lodare gli huomini, se non hanno le uirtu, & non possiamo sapere che habbiano le uirtu, se non uediamo l'opere loro, perche oltre che le uirtu sono habiti, & nascono dalle operationi, non si puo conoscere che alcuno habbia le uirtu, se prima non si son uedute l'opere, & non si possono giudicar degne d'honore l'opere d'alcuno, se non si uede che egli habbia le uirtu, secondo lequali egli faccia quelle opere. La cagione adunque che la laude & l'honore paiono cose tanto connesse & che Aristotele le confonda insieme, è perciò che l'opere non possono stare senza le uirtu, ne anco per auentura le uirtu senza le

Perche si dice l'honore esser laude, e la laude honore.

Per le opere si conoscono le uirtù.

opere,

le opere,ma non è per questo che elle non siano cose realmente,& di loro natura distinte, si come ancora che l'huomo non si separi mai dall'animale perche mentre è huomo,sempre è animale,nondimeno altro è il rispetto & la natura dell'huomo, altra è quella dell'animale. Concedoui adunque si come ho detto che l'opere & le uirtù siano sempre congiunte in alcuno, ne possano star separate l'una dall'altra,nondimeno elle in effetto son cose distinte,quantunque significano cose congiunte, imperoche altro è il rispetto delle uirtù,altro il rispetto dell'opere, le uirtù sono habiti per liquali possiamo operare, l'opere son quelle che facciamo.questi sono diuersi rispetti,& cosi medesimamente i rispetti della laude, & dell'honore, a quel luogo d'Aristotele che la laude sia parte dell'honore,ui rispondo ch'egli non usa iui il uocabolo della laude propriamente.

Differenza tra le opere e le uirtù.

G I. Resta ancora un'altra ragione per uno luogo d'Aristotele,ilqual pare che mostri la laude essere una cosa medesima con l'honore. perciochè egli dice che la laude è della uirtù che per essa uirtù possiamo operare cose honeste.Dunque la laude sarà di colui che puo operare cose honeste. hora l'honore è di colui che puo operar cose honeste per testimonio d'Aristotele, ilqual dice che principalmente sono honorati coloro liquali han fatto beneficio,secondariamente coloro che possono farlo.Se adunque colui che puo honestamente operare,puo essere honorato, & colui che ha la uirtù,puo operare honestamente dunque l'honore è anche della uirtù,onde non pare

che

che l'honore sia cosa distinta dalla laude. POS. Vi rispondo, stando sempre su'l primo fondamento che l'honore è cosa distinta dalla laude, & quel luogo d'Aristotele douersi dichiarare in questo modo che colui, ilquale puo far beneficio, è honorato si, ma non propriamente, non essendo honorato, perche possa far beneficio, ma perche speriamo che egli sia per farlo. Et questo modo d'isporre insegna Aristotele, doue dice che noi ragioneuolmente non chiamiamo felice ne il bue, ne il cauallo, ne alcuno altro simile animale, percioche essi non possono operare secondo la uirtù, ne i fanciulli ancora, de quali se alcuni uengono chiamati felici, son chiamati cosi solo per la speranza che habbiamo di loro che debbano operar uirtuosamente, perche alla felicità si richiede la uirtù, & la uita perfetta, & nel proposito nostro medesimamente, doue Aristotele dice che noi honoriamo coloro che possono far beneficio, nō uuol dire che loro si conuenga propriamente l'honore che cosi egli contradirebbe a tutto quello che ha detto della laude & dell'honore, ma uuol dire che sono honorati per la speranza. Et questo accenna egli in quel medesimo luogo, quando dice che principalmēne s'honorano coloro che hanno fatto beneficio, & poi secondariamente, & per una certa similitudine, e speranza, coloro che posson far beneficio, & cosi si puo dar questo senso che l'honor sia della uirtù non principalmente, & per se, ma la speranza, in quāto coloro che hāno le uirtù, possono secondo q̄lle opere.

Alla felicità quello che si richiede.

GI. Vorrei sapere hora se egli è lecito di disiderare,

rare, & di ricercar l'honore, & per due ragioni a me parrebbe di nò, l'una perche ella mi par cosa da ambitioso, & l'ambitione è uitio, l'altra perche gli buomini da bene non possono ricercare se non le cose honeste, ma l'honore non è tra le cose honeste, come dichiara Aristotele, quando dice. Egli è uero quel che si dice dell'buomo da bene che egli fa molte cose per l'amor de gli amici, & della patria, perche egli gitterà uia i denari, & gli honori, & tutti gli altri beni, per liquali gli buomini contrastano tra loro per acquistar l'honestà. hora se l'honor fosse tra le cose honeste, non accaderebbe che l'buom da bene il gittasse uia, uolendo acquistare una cosa honesta, perche hauendo l'honore, haurebbe una cosa honesta. seguita adunque che l'honore non sia cosa honesta, & che perciò da gli buomini da bene non si possa disiderare. POS. Egli è lecito disiderar l'honore, perche l'honore si puo cercare dirittamente, & maluagiamente, secondo che mostra Aristotele, là doue dice che l'honor si puo disiderare, come si dee, & piu, & meno che non si dee, & altroue, si come nel dare, & nel riceuer de' denari u'è la mediocrità, & il troppo, & il poco, cosi ancora nel disiderar de gli honori, noi possiamo disiderargli piu, & meno di quello che si conuiene, & nel modo, & per le cose che si conuiene, & perciò riprendiamo gli buomini ambitiosi, & quelli che non desiderano honori, gli ambitiosi perche ricercano l'honore piu di quello che si conuiene, & da quello onde non si dee, & quelli che non desiderano honori, perche ne

Se si dee disiderare e ricercar l'honore.

L'honore si puo cercar dirittamente, e maluagiamente.

Quello che Aristotele dice dell'honore.

anco per l'honesto uogliono essere honorati. Non solamente adunque dice Aristotele, esser lecito desiderar l'honore, ma etiandio che sono da esser ripresi coloro che non lo desiderano. soggiugnendo appresso di questo una uirtù nel desiderar de gli honori, laqual dice accostarsi alla magnanimità, come la liberalità alla magnificenza. Et in altro luogo dice che la maggior cosa che sia, è quella che si dà a gli Iddij, & quella che principalmente gli huomini posti in dignità disiderano, & ricercano, & che si suol dare in premio di cose eccellentissime, & questa è l'honore, ilquale è maggior di tutti i beni esterni. se è lecito adunque di disiderare il premio delle cose eccellentissime, sarà lecito ancora disiderar l'honore. Et altroue dice che l'huomo magnanimo s'allegra moderatamente di quegli honori che son grandi, & che da gli huomini da bene gli son fatti, ilche medesimamente dice nella Rhetorica. Allegrerassi adunque perche l'honore è il proprio premio de gli huomini da bene. Onde potendo gli huomini da bene disiderar le cose proprie, potranno per conseguente disiderare l'honore. GIO. Non egli cosa da ambitioso il disiderar gli honori? POS. Non gia semplicemente, ma si bene quando si disiderano in tempo che non conuiene, & per cose a cui non si conuiene, come se alcuno uolesse esser honorato per hauere ucciso a torto molti huomini, o se uolesse piu honor di quello che gli si conuenisse, costui certo sarebbe ambitioso, & degno di riprensione.

L'honore è il premio de gli huomini da bene.

GI. Et quali son quelle cose, per lequali si puo

desiderar l'honore? POS. Questo sarebbe lungo a dire, nondimeno per abbracciar tutto in una parola, elle solamente sono le cose honeste, per lequali è lecito disiderar l'honore. Onde dice Aristotele che ci bisogna d'affermare uniuersalmente che tutte quelle cose che sono honorabili, sono honeste, perche l'honore, & l'honesto paiono esser due cose propinque, Hora essaminino gli huomini se stessi, & ueggiano, se essi hanno le uirtù, & se oprano solo per l'honestà. Perche se fosse alcun de' nostri, ilqual pigliasse Costantinopoli, o Gerusalemme, o ancora tutto'l Reame del gran Turco, o facesse alcun'altra cosa utilissima alla nostra religione, o alla patria, & no'l facesse perche fosse honesto a farlo, ma solamente per esserne stimato huom di ualore, et per acquistarne gloria, & per farsene lodato, egli non sarebbe degno d'honore. Et quinci pare che non facesse bene Xenofonte a mettere tra le lodi di Ciro che i Barbari diceuano lui esser nato per tolerar tutte le fatiche, & porsi a tutti i pericoli per esser lodato. Quanto meglio disse Cicerone che una uirtù grande non ricerca altro premio che la laude, et la gloria, lequali cose quando anche non le sian date, ella nondimeno s'appaga di se medesima. Et molto meglio Epitteto che si come il Sole non aspetta supplicationi, ne preghiere a leuarsi, ma subito splende, e da tutti è salutato, cosi gli huomini non debbono aspettar di far bene tanto che sian lodati, ma farlo uolontariamente, perciochè poi saranno amati al pari del Sole.

Quali sono le cose, per le quali si puo disiderar l'honore.

Detto di Xenofonte.

Detto di Cicerone della uirtù.

GI. In questo modo pochi sarebbono degni d'ho

nore. Credete uoi che i Romani, a' quali furon poste tante statue, tanti archi, tanti trofei, fosser degni di quegli honori? Pos. I Romani se fecero le loro imprese per l'amor dell'honesto come per difender la patria, furon degni di quegli honori, ma quando per altro fine l'hauesser fatte, non sarebbono stati punto degni.

Gi. Et come potrem noi conoscere che alcuno operi per questo fine, o per altro? noi non renderemo mai honore ad alcuno, perche impossibile è sapere, con quale intentione ciascuno operi. Pos. Gli huomini non ueggono gia i cori altrui. tuttauia coloro, a cui s'appartiene honorar quelli che fanno l'operationi honeste, non potendo uederne il core, debbono considerar l'operationi, & pensare se elle possano essere state fatte a buono & honesto fine, o nò, & in dubbio, attenersi sempre alla miglior parte, imperoche ciascuno huomo deue essere stimato buono, insino a tanto che non si proua il contrario. Douendo per tanto esser tale la natura de gli huomini, quando ci s'appresentano alcune operationi, lequali par che habbiano seco l'honestà, tutto che ueramente color che le han fatte, le hauesser fatte ad altro fine, tuttauia sempre dobbiamo rēder honore a questi tali quādo per noi nō s'habbia altra certezza, da che nō tralucono i cori & i petti de gli huomini. et per questo se alcuno cacciasse i Turchi del lor Reame, doureb besi grandemēte honorare, perche potrebbe parere che egli l'hauesse fatto ꝑ l'amor della nostra religione, ancor che in effetto, si come se alcuno desse a i po

Ogni huomo douere esser stimato buono insino che non si proua il contrario.

ueri tutte le sue facultà non per amor di Dio, niente meriterebbe appresso Dio, perche egli solo uede i cori de gli huomini, cosi appresso gli huomini, quando essi uedessero il core l'un dell'altro, niuno sarebbe da essere stimato degno ueramente d'honore, per gran beneficij, & per altre imprese che facesse, se le facesse per diletto, o per guadagno particolare, ma solo colui che operasse per l'amor dell'honesto, egli è dunque lecito di disiderar gli honori, & gli huomini da bene meritan biasimo no'l facendo, perche l'honore è tra le cose honeste. Onde dice Aristotele che le cose honeste son quelle, di cui è premio l'honore. Et perciò non si debbono honorare le cose che non sono honeste, perche se si trouasse alcuna cosa dishonesta, dalla quale fosse premio l'honore, Aristotele hauerebbe detto la bugia, quando disse che le cose honeste son quelle di cui è premio l'honore, il qual nel medesimo capitolo dice che l'aggiunta dell'honore appartiene alla felicità, & all'honestà. l'honore adunque è solo delle cose honeste. onde essendo lecito a gli huomini da bene di disiderar le cose honeste, parimente sarà lecito loro di disiderar l'honore, & perciò dice Cicerone che il ricusar la uera gloria è cosa da animo leggiero, & che fugga lo splendore, & la luce.

L'honore è il premio delle cose honeste.

Cicerone quello che dice della gloria.

GI. Egli par pure che Aristotele dica l'honore non esser tra le cose honeste, quando dice che l'huomo da bene gitterà uia gli honori per cõseguire una cosa honesta. POS. Questo luogo in due modi esponer si puote, primieramente che non ogni honore

è da

è da disiderare, uerbigratia quelli che uien fatto da gli huomini ribaldi, & pare che Aristotele accenni questo, quando egli dubita, se quelle cose son buone, lequali cerchiamo ancora senza altro, si come è l'esser sauio, il uedere, & alcuni diletti, & honori, quasi ui si debba supplicare alcuni. Et per questo egli in uno altro luogo dice che non debbiamo curare d'essere honorati da qualunque huomo, ma solamente da gli huomini da bene. Possiamo anche dire & meglio che l'honore è tra le cose honeste, si come u'ho mostrato gia per altre parole d'Aristotele, ma per le cose piu honeste è lecito di lasciare le meno honeste essendo impossibile d'hauere insieme l'une, & l'altre, perche il meno honesto al paragon del piu, prende faccia di dishonesto. & questo stesso si puo comprendere dal luogo che uoi hauete allegato, doue dice che l'huomo da bene disidera anzi ha piacer grande che duri poco tempo che un picciolo, ilqual duri lungamente, & cosi piu tosto disidera uita honesta per uno anno solo (come dice Homero d'Achille) che qualunque altra per molti anni, & una sola operatione honesta & grande che molte, & piccole. Possiamo adunque per conseguire una cosa molto honesta lasciar molte non tanto honeste, ilche auuiene a coloro che muoiono per la patria, & per gli amici, perche gli huomini forti lascieranno i denari, liquali son cose honeste, hauendo riguardo che si possono usare nell'opere della liberalità, et lascieranno la uita istessa, & i figliuoli, e il padre, & la madre, & la moglie, per difender la patrià. &

Quello che desidera l'huomo da bene.

& auuerrà molte uolte che uno huomo da bene, potendo conseguire alcun magistrato, o alcuno altro honore, lascierà il detto magistrato & honore all'amico, acciochè l'amico che forse non uerrebbe honorato per altra uia, uenga honorato per questa, per qualche altra cagione honesta, laqual cosa all'huomo da bene sarà di maggiore honore che se egli pigliasse per se quello honore. In quel luogo disputa Aristotele, se egli è lecito amar se stesso, perche sono molte ragioni per l'una parte, & per l'altra. a molti pare che non sia lecito amar se medesimo, perche (come dice Demosthene) in ciò è molto facile l'ingannarsi, pensando ciascuno esser quello che egli disidera quantunque non sia uero, ilche auuiene in ogni cosa che noi molto amiamo, come nelle Donne, di cui siamo innamorati, lequali ben che habbiano talhor difetti di bellezza manifesti, nondimeno o noi non gli scorgiamo, o se pur gli scorgiamo, ci paiono belle parti, & per tali le chiamiamo, come dice Lucretio & Horatio. Molti ancora son quelli, liquali come diceua Apollonio, difendono i loro errori, & riprendono gli altrui mancamenti. Ilche mostro Esopo con quella sua fauola che ciascuno huomo portaua due sacche, l'una dauanti, e l'altra dietro alle spalle, in quella dauanti metteua gli errori altrui, in quella di dietro i suoi, & perciò non gli uedeua. Onde dice Catullo.

Se è lecito amar se stesso.

Ciascuno pensa esser quello che egli disidera.

Fauola di Esopo che ciascuno porta due sacchi.

,, Ciascuno ha il suo difetto, ne l'huom uede
,, La sacca ch'egli porta dietro al collo.

Quinci cõsigliaua Platone che quãdo ci moueuamo

Versi di Catullo.

Consiglio di Platone.

a riprendere alcuno, ci uolgessimo prima a noi medesimi, & riguardassimo che noi parimente non fossimo nel medesimo errore. & Aristotele dice colui essere huomo goffo, & senza ragione, ilqual si mette a riprendere altrui in cose che egli medesimamente fa, o sarebbe per fare, ouero a consigliare altrui che faccia cose lequali esso ne fa, ne farebbe. Dice similmente Aristotele che chi giudica delle cose proprie, per lo piu non giudica dirittamente. Et Platone diceua che il maggior male che sia, è posto ne gli animi de gli huomini, liquali a se stesso perdonandolo, non se ne possono liberare in alcun modo, & questo male è quello che si dice che tutti gli huomini amano naturalmente se stessi. Et ciò si douerebbe ben fare, nondimeno tutti gli errori nascono dal poco regolato amore di se medesimo, perche l'amante dall'amato è accecato, onde amando se stesso, da se stesso è accecato, & per tanto con occhio mal sano dà giudicio delle cose giuste, & honeste, pensando che le sue cose meritino d'essere a tutte altre anteposte. & però non conuiene che alcuno, ilquale habbia ad essere grande huomo, ami ne se stesso, ne le cose sue, ma solo le cose giuste, habbiale fatte esso, od altri. da questo medesimo error procede che l'ignoranza uien riputata per sapienza. Onde sapendo noi per un modo di dire niente, forza è che tali cose facendo c'inganniamo. Debbono per tanto gli huomini fuggire di amar troppo se stessi, & seguire quello che è il meglio, non restando per alcun rispetto. & altroue dice che molto misera cosa è l'ingannarsi da se stesso

Detto d'Aristotele.

Da che nascono gli errori.

Gli huomini debbono fuggire d'amar troppo se stessi.

so, essendo ad ogni hora presente colui che inganna. In quel luogo adunque che uoi hauete allegato, Aristotele prima mette le ragioni di coloro che dannano l'amor proprio, lequali son queste che egli par cosa da ribaldo l'amar se stesso, perche l'huomo ribaldo fa tutte le cose per se stesso, & all'hora piu, quando è piu ribaldo, & non fa cosa alcuna, se non per amor suo, ma l'huomo da bene opera per l'honestà, & per l'amor dell'amico, & tanto piu, quanto è piu eccellente, & disprezza le cose proprie. Mette poi le ragion di coloro che approuano questo amor di se stesso, percioche egli dee amarsi sommamente colui che è sommamente amico, & colui è sommamente amico, ilqual uuol bene ad alcuno per l'amor dell'amato, ancor che niuno altro il sappia, & queste conditioni principalmente conuengono all'huomo uerso di se stesso, & tutte l'altre, con lequali si difinisce l'amico, perche si dice che da esso deriuano tutte le cose che si ricercano nella uera amicitia uerso gli altri. & questo confermano tutti i prouerbi, come che gli amici sono una anima sola, & che tutte le cose sono communi fra gli amici, & che l'amicitia è equalità, & che la camiscia tocca piu che'l farsetto. Aristotele poi termina questa differenza dell'una parte, e dell'altra in cotal guisa che coloro che riprendono l'amor proprio, chiamano amator di se stesso colui ilquale per se piglia il piu de' danari, ne gli honori, & ne' diletti carnali, lequali cose tutte suol disiderare la plebe, et quiui come ad ottimo fine intendere, & uenire bene & spesso a contesa. que-

L'huomo da bene opera per l'honestà e per l'amico.

Amici & amicitia.

Quale chiama Aristotele amator di se stesso.

sti son quelli che compiacciono a gli appettiti, & a gli affetti, et a quella parte dell'anima, laquale è senza ragione, & non è dubbio che il uolgo suol chiamare questi tali amatori di se stessi. perche se alcuno studiasse di continuo per auanzar gli altri in operar uirtuosamente, & sempre per se medesimo pigliasse l'honestà, niuno chiamerebbe questo tale amator di se stesso, ne lo riprenderebbe. & pur per uer dire, questo tale piu ragioneuolmente che tutti gli altri puo chiamarsi amator di se stesso, imperoche egli prende per se le cose migliori, & piu eccellenti, & compiace alla mente, per cui principalmente l'huomo è huomo. che si come la Città, e la Città, & qualunque altra compagnia pare esser quella cosa massimente, laquale è principalmente, cosi ancora l'huomo. la onde chi ama quella parte, è massimamente amator di se stesso, & continente si chiama, & incōtinente, secondo che la mente contiene sotto il suo Imperio gli appetiti, o non gli cōtiene, come se l'huomo non fosse altro che la mente, & pare che gli huomini facciano solamente quelle cose di lor uolontà, che essi fanno cō ragione. Chiara cosa è dunque che ciascuno è principalmēte la sua mēte, et che l'huom da bene ama quella principalmente, egli è per tanto amator di se stesso in supremo grado, ma di spetie tanto diuersa da colui, ilquale perciò uien ripreso, quanto la uita gouernata dalla ragione è differente dalla uita soggetta alle passioni, & il disiderio delle cose honeste dal disiderio di quello che pare utile. et tutti ueramente lodano coloro che studiano d'operare

Continente & incontinente.

Ciascuno è principalmente la sua mente.

re honestamente. che se tutti contendessero di conse guir l'honestà, & d'operar uirtuosamente, le cose andrieno bene per lo publico, & pe'l priuato, percio che questa è opera di uirtù. Et però l'huomo da bene dee esser amator di se stesso, perche facendo le cose honeste, egli giouerà a se stesso, & ad altrui, ma il ribaldo non dee essere amator di se stesso, perche egli seguendo i mali affetti nocerà a se stesso, et a' uicini. Le cose adunque che fa l'huomo scelerato, discordano da quelle che esso dourebbe fare, ma l'huomo da bene fa quello che dee, perche ciascuna mente disidera, & elegge quello che è meglio a se stessa, & l'huomo da bene ubbidisce alla mente, & è uero quel che si dice dell'huom da bene che egli fa molte cose per l'amor de gli amici, & della patria, & occorrendo il bisogno, ua alla morte, perche egli gitterà i denari, et gli honori, et tutti quei beni, per liquali gli huomini contrastano tra loro prendendo per se l'honestà. perche egli ama piu tosto un piacer breue, & grande che un lungo & piccolo, et ama meglio di uiuere uno anno honestamẽte che in qualunque altra maniera per molti anni, & una operatione honesta, & grande che molte & piccole, ilche forse auuiene a coloro che muoiono per gli amici, o per la patria. Eleggono adunque per se stessi una grande honestà, & gettano i denari, acciocbe piu ne habbiano gli amici, di che gli amici conseguono i denari, & essi l'honestà. onde prendono il maggior bene per se, percioche l'honesto è il maggior bene che l'utile, il somigliante fanno ne gli honori, & ne' magistrati con

L'huomo da bene dee essere amatore di se stesso, ma non il ribaldo.

L'honesto è maggior bene che l'utile.

cedendo tutte queste cose agli amici, percioche questo è loro honesto, et laudeuole. Et di qui ragioneuolmente pare che l'huomo da bene preponga l'honestà a tutte le cose, & egli ancora puo lasciare alcuna cosa che l'amico faccia, & sarà piu honesto che egli presti occasione all'amico di farla che non sarebbe, se egli medesimo la facesse. In tutte le cose laudeuole adunque l'huomo da bene pare che attribuisca a se stesso maggiore honestà. Et cosi si conclude che egli ha da portare in cotal guisa amore a se stesso, ma non a guisa della plebe. In altro luogo dice Aristotele esser cosa naturale l'amar se stesso, & quãdo egli si riprende, non esser ripreso l'amar se stesso assolutamente, ma il soperchio amarsi, si come l'amare i denari non è da riprendere, cõciosia cosa che quasi tutti gli huomini amino tai cose, ma l'amargli piu del cõueniẽte è ben degno di biasimo. Et perciò diceua Eusebio, che molti, a cui pare d'amar se stessi, nõ s'amano ueramente, et cõpiacendosi in tutte le cose oltra il douere, si discõpiacciono. Conchiudo adunque che noi possiamo lasciar l'honore, & concederlo all'amico, non perche l'honore non sia cosa honorata, ma ꝑ conseguire una cosa piu honesta. Hora tornando ad Aristotele. Egli mostra ne' detti luoghi, molte cose essere piu honeste dell'honore, per lequali possiamo lasciar l'honore, ma non seguita perciò che l'honore nõ sia cosa honesta, & che non si possa desiderar nel modo che si dee, perche no'l desiderando doue, & quando si conuiene, egli si cade nell'estremo opposto al mezo, onde si merita riprensione, si come per lo

Esser cosa naturale amar se stesso.

Detto di Eusebio.

contrario desiderandolo piu di quello che si conuiene, & come non si conuiene, si cade nell'altro estremo, cioè l'ambitione, laqual parimente è degna di biasimo.

GI. Voi uolete che l'huomo ambitioso meriti biasimo, ilche pare esser uero per una ragione, percioche egli disidera, & cerca gli honori, onde non si conuiene, ilche è uituperoso. Et per questo dice Aristotele che l'ambitioso per acquistar gli honori è ingiusto, & in altro luogo che quasi tutti i mali che dagli huomini si commettono, nascono o dall'ambitione, o dall'auaritia. ma d'altra parte nasce una cõtraria ragione, per cui pare che l'ambitioso meriti pur qualche lode, imperoche egli fa di molte opere eccellenti per conseguir gli honori, con tutto che le faccia a mal fine, coloro similmente che non disiderano honore, uengono lodati, perche son chiamati humili, & modesti, & nõ gonfiati di superbia. POS. Gli ambitiosi, & coloro che non disiderano honori, quando non facciano per questo errori enormi, come che non conseguano di ciò alcuna laude, si come poco innanzi ui mostrai, nondimeno sono tra quelli che meritano qualche scusa.

Aristotele quello che dice dell'ambitioso.

GI. Voi hauete detto, se ben mi ricorda, di mente d'Aristotele, l'honore essere il maggiore di tutti i beni esterni. tra i beni esterni sono i figliuoli, le ricchezze, gli amici. hora a me par pure che cotai cose siano maggior bene che non è l'honore, imperoche ueggiamo molti che per amor di quelle non fan conto dell'honor proprio, essendo molti tra gli

Beni esterni.

altri, liquali per l'amor delle ricchezze diuengono rubatori di strade. POS. Le ricchezze sono diside rate per l'honore, come dice Aristotele, quando dice che le potenze, & ricchezze sono disiderate per l'honore, & per tanto coloro che le posseggono uogliono essere honorati per quelle. Se adunque le ricchezze & le potenze si cercano per l'honore, molto piu sarà ricercato l'honore, perche quella cosa per laqual l'altre son tali, è molto piu tale. Ne ual dire che alcuni honorano molto le ricchezze, perche questo non auuiene per la natura della cosa, ma per la maluagità de gli huomini, sicome Aristotele dice nel medesimo luogo che i nobili, & i potenti, & i ric chi sono riputati degni d'honori, perche hanno l'ec cellenza, & ogni bene che è in eccellenza, è piu degno d'honore. Et però tai cose rendono gli huomini piu magnanimi, perche sono honorati da alcuni, ma ueramente l'huomo da bene solo è degno di honore, quantunque se hauesse & le ricchezze & la bontà, sarebbe piu degno d'honore. Ma coloro che hanno i beni esterni senza uirtù, contra ragione si stimano degni di grandi honori, ne dirittamente son chiamati magnanimi, non potendo trouarsi tali co se in huomo, in cui non sia la uirtù perfetta. onde essi essendo ricchi, & grandi senza uirtù, diuengono superbi, & insolenti, per esser cosa molto difficile, il portar bene la prospera fortuna senza uirtù, il che non sapendo essi fare, & istimandosi da molto piu di tutti gli altri, si fan beffe di ciascuno, & fanno le loro operationi a caso. Il medesimo haueua pri

Le ricchezze e le potēze si cercano per l'honore.

L'huomo da bene solo è degno di honore.

ma dichiarato Aristotele, dicendo che l'huomo magnanimo, se non è da bene, è degno piu tosto di beffe che d'honore, essendo l'honore il premio della uirtu & conuenendosi solo a gli huomini uirtuosi. Le ricchezze adunque, gli amici, & i figliuoli istessi a lato all'honore non son nulla, perche l'honore è da esser anteposto a tutte le cose, & quando i ricchi che sono senza uirtu, uengono honorati, quello honore è fatto loro da' ribaldi, & ritorna loro in dispregio, non essendo segno d'alcuna uirtu. Quando medesimamente i ribaldi son posti in dignità, si dileggiano piu tosto che s'honorino, & si puo dir loro quel prouerbio.

I ricchi senza uirtu nõ debbono essere honorati.

Ecco la Scimia uestita di porpora. Et che questi tali sieno honorati non da gli huomini da bene, ma dal uolgo, il mostra Aristotele ne' suoi problemi, quando cerca la cagione, per laquale essendo quella maggiore ingiuria, laquale è contra maggior bene, & essendo l'honore maggior bene che non son le ricchezze, e i denari, nondimeno sia stimata piu l'ingiuria che si fa ne' denari, che non è quella che si fa nel l'honore, & gli huomini sieno stimati piu ingiusti, quando togliono i denari ad altrui che quando gli togliono l'honore. Auuiene per auentura (dice egli) perche il uolgo prepone le ricchezze all'honore, & tutti son partecipi delle ricchezze, doue l'honore cade in pochi huomini, & rade uolte. Et quinci il Petrarca parlando delle caste Donne, disse.

,, Poche eran, perche rara è uera gloria.

Verso del Petrarca.

Et Aristotele in uno altro luogo dice, che a gli auari

premono

premono molto l'ingiurie fatte loro ne' denari, ma a gli huomini da bene, & quelli che fanno stima del honore, quelle che son lor fatte nell'honore, & a questo si cõforma quell'altro detto che'l uolgo mira piu al guadagno che all'honore.

Tre maniere de' beni.

GI. Hora, poi che chiara cosa è l'honore essere il maggiore di tutti i beni esterni, essendo tre maniere di beni, quelli dell'animo, quelli del corpo, & quelli di fuora, io uorrei sapere, se uoi preponete l'honore a i beni dell'animo & a quelli del corpo.

POS. Senza dubbio il prepongo a tutti i beni del corpo, alla bellezza, alla gagliardezza & alla sanità, perche gli huomini, liquali ueramente sono huomini, & liquali sono naturalmente disposti, debbono anteporre l'honore non solamente alla sanità, ma ancora alla uita istessa. Ma egli non è gia da preporre a' beni dell'animo, conciosia cosa che l'honor si cerchi per detti beni, accioche siamo stimati di posseder gli, si come le uirtu. la onde se egli fosse possibile che gli huomini senza altra dimostratione conoscessero alcuno hauere i beni dell'animo, & quelli essercitare, non s'harebbe bisogno d'honore, ma l'honor si cerca, perche quando noi facciamo alcuna honesta operatione, quantunque ella sia conosciuta da alcuni, non è però conosciuta da tutti, & per questo gli huomini hanno trouato questi honori & queste statue, accioche a tutti sieno inditij & segni d'opere honeste.

L'honore deuersi anteporre ad ogni cosa.

GI. Se l'honore non è da preporre a' beni dell'animo, parmi bene che almeno s'habbia da porre nel

medesimo

medesimo grado, conciosia cosa che Aristotele dica che l'honore è tra le cose honeste, & le cose honeste sono tra' beni dell'animo. adunque l'honore sarà uno de' beni dell'animo, et per conseguente degno del medesimo grado. POS. Se l'honore è tra le cose honeste non è assolutamente, ma perche è dimostratione di uirtu & il premio dell'operationi honeste. onde dice Aristotele, honeste esser quelle cose, di cui è premio l'honore. GIO. Et se è il premio delle cose honeste, douerà esser similmente nel medesimo grado, perche il premio dee essere equiualente. POS. Gia u'ho detto, l'honor non essere bastante premio ad operationi honeste, onde segue che sia equiualente, nondimeno egli è premio, perche è il maggiore che si possa ritrouare.

L'honore uno de' beni dell'animo.

GI. Hor se l'honore è premio & dimostratione di cose honeste, sarà egli ancora premio di cose utili, in tal maniera, che chi procaccia cose utili a se stesso, meriti d'essere honorato? Per una ragione a me par di nò, conciosia cosa che di quì seguirebbe che tutti gli huomini fossero degni d'honore, non si trouando alcuno che non procuri ciò che stima douergli essere utile, & assai son coloro, liquali in tutte altre cose sono sciocchi & balordi, ma nelle cose utili a se stessi, & in fare, come si dice i fatti suoi sono prudenti & accorti. Per un'altra ragion poi parmi di sì, laquale è quella de gli Stoici, che il bene honesto, & l'utile è un medesimo bene, & che niuna cosa è ueramente honesta, laquale non sia utile, & all'oncontro. POS. L'honor non è dimostratione,

Opinion de gli Stoici.

ne premio di cose utili, come ben pruoua la nostra prima ragione, ne uale quello che dicono gli Stoici, l'honesto & l'utile essere una cosa medesima, perche questo ripugna al senso, ueggendo noi apertamente che il perder le facultà & la uita istessa per la patria è cosa honesta, laquale nondimeno niuno chiamerà utile, se non chi uorrà usare i uocaboli impropriamẽte. Ma acciochè meglio intendiate la uerità di questa cosa, stimo non essèr cosa fuor di proposito dirui quello che sopra tal materia secondo la mente d'Aristotele ampiamente si puo disputare, onde et la natura del bene comprenderete, & in qual guisa il bene honesto si distingua dall'utile, & da gli altri beni.

Quello che è bene.

Et per cominciar ordinatamente, porrò prima la definition del bene, laqual da Aristotele è posta cosi che il bene è quello che per se stesso è da essere eletto, & per cui tutt'altre cose eleggiamo, & quello che tutte le cose, lequali hanno o sentimẽto, o intelletto, appetiscono, o se riceuessero l'intelletto appetirebbono & il bene è ciascuna cosa, laquale l'intelletto dà a ciascuno, & quella cosa è bene a ciascuno, laquale l'intelletto di ciascuna cosa dà a ciascuno, & il bene è quella cosa, laquale chiunque ha, sta bene, et di niuna altra cosa ha bisogno, & il bene è quello che per se è bastante, & è quello che produce, o conserua simili cose, o quello, a cui seguon dietro tai cose, o è quello che impedisce, & distrugge le cose contrarie a quelle che poco innanzi habbiam dette.

GI. Et come è egli possibile che'l bene habbia tãte definitioni? Ne ual dire che sieno descrittioni,

non

non definitioni, perche essendo il bene una di quelle cose che sono al mondo, & hauendo la sua sostanza, dee hauere ancora esso la sua definitione, laqual dichiari quella sustanza, & perche una cosa sola ha una sola sostanza, hauerà medesimamente una sola definitione, ne questo è solamente ne le cose che da se stesse sono al mondo, come sono le composte, ma nel l'altre ancora, laqual definitione se si chiama descrittione hauendo riguardo alle uere definitioni, niẽte monta, perche dee bastare che si chiami definitione, quanto a quella cosa che si definisce. Et per tanto il bene dourebbe hauer una sola definitione, quando definir si potesse, perche di questo ancora stò in dubbio, essendo il bene fuor de i predicamenti, doue le cose che si difiniscono, deono essere nell'uno de i predicamenti. Et poi se'l bene si definisse, si dourebbe definir per l'Ente, ma l'Ente non puo cadere in alcuna definitione. adunque il bene non si potrà definire. POS. Vna cosa sola ha una sola definitione, laquale o sia uera, come sono l'altre definitioni, o no, pure esplica ueramente la sostanza della cosa definita. onde diceua Aristotele, ciascuna cosa, si come ha l'essere, cosi essere atta ad essere intesa, altrimenti noi c'inganneremo, & per tanto il bene ha ancora esso una sola definitione, laqual dichiara la sua sostãza, l'altre che mette Aristotele, fuor che una son piu tosto descrittioni, lequali tendono a quella definition sola. Ne douete hauer dubbio alcuno che il bene non si possa definire, come alla sua natura è richiesto, perche quantunque egli sia fuor de i predicamenti,

L'ente ncn puo cadere in alcuna definitione.

camenti, non perciò segue che non si possa definire, conciosia cosa che falsa sia quella propositione che quelle cose non si possono definire, lequali non sono nell'uno de i predicamenti, imperoche quelle cose ancora che son fuor di tutti i predicamenti, si posso no definire, & così il bene ilquale è fuor di tutti i predicamenti, essendo una proprietà dell'Ente. Et quel rispetto che hanno le proprietà del numero al numero, il medesimo hanno le proprietà dell'Ente all'Ente. hor le proprietà del numero si definiscono, in quanto son proprietà, adunque le proprietà del l'Ente si definiranno, in quanto son proprietà, onde potrem dire, il bene essere Ente, ilqual ben dispone colui, in cui egli si truoua, si come difiniamo alcuna cosa, laqual sia nell'uno de i dieci predicamenti, altrimente la Metafisica si ruinerebbe, nella quale Aristotele dice l'Ente hauere le sue proprietà, si come ha il numero, & esser perfetta quella scienza che pruoua dette proprietà.

L'ente ha le sue proprietà.

Gi. Egli è pur famoso questo detto che non si possa definire alcuna cosa che non sia nell'uno de i predicamenti, perche ne i predicamenti sono i generi et le differenze, di cui si compongono le definitioni, et per conseguẽte le definitioni deono essere ne i predicamenti. Pos. Ne i predicamenti son bene i generi & le differenze di quelle cose, lequali sono ne i predicamenti, ma le cose che sono fuor de i predicamenti, hanno i lor generi & le lor differenze, come sono i termini della Logica, liquali hanno le loro definitioni. onde si definisce la dimostratione esser sillogismo

Ne' predicamenti le cose che entrano.

gismo fatto di cose uere, necessarie, proprie, prime, piu note, & d'altre differenze, ne piu ne meno, come se l'huomo si definisse per l'animal ragioneuole.

GI. Molto piu famoso ancora è questo altro detto, che tutte le cose, lequali sono al mondo, sono necessariamente nell'uno de i predicamenti. POS. Sono alcune cose, lequali sono fuor di tutti i predicamenti, come l'Ente & tutti i suoi accidenti, de' quali tratta la Metafisica. Et quella propositione d'Aristotele, laqual dice che tutte le cose che sono, sono ne i predicamenti, s'intende di tutte le cose, saluo dell'Ente & di tutti i suoi affetti, liquali sono sopra tutti i predicamenti, & se ciò non fosse uero, la Metafisica si ruinerebbe. GIO. Et che rispondete uoi a quello che dice Aristotele che delle cose, lequali si dicono senza compositione, ciascuna è o sostanza, o quantità, o qualità? doue pare che egli uoglia che tutte le cose non composte, si contengano sotto i dieci predicamenti. POS. Questo si dee intendere medesimamente, come quello altro detto cioè trahendone fuori l'Ente, & i suoi accidenti. Altrimenti sarebbe uano ciò che Aristotele dice nella Metafisica, & similmēte si dee intēdere quello che l'Ente nō puo cadere in alcuna definitione, cioè saluo nelle definitioni degli accidenti & nelle proprie passioni d'esso Ente.

Tutte le cose essere in alcuno de' predicamenti.

GI. Poi che uoi mi dite che il bene si puo definire & ch'egli ha una sola uera definitione, uorrei intendere, quale ella sia delle molte che mette Aristotele. POS. La definitione che meglio dichiara la sostanza del bene, è quella che dice il bene è

Definition migliore del bene.

quella

quella cosa, laquale chiunque ha, sta bene, & di nien te altro ha bisogno. tutte l'altre definitioni del bene si chiamano definitioni d'esso, in quanto prendon for za da questa, imperoche non si trouerebbe cosa alcu cuna che fosse da elegger per se, se colui in cui ella fosse, non istesse bene per lei in alcuna parte, laquale all'essere o al bene essere appartenesse. Et quello, per cui tutte l'altre cose si fanno, non sarebbe bene, se non fosse che colui, in cui tal cosa è, per quella sta be ne. Et non per altra cagione tutte le cose disiderano il bene che per questa, che elle disiderano quella cosa, per cui stan bene. Onde gli animali disiderano il diletto, perche quando l'hanno, par loro di star bene, ancora che s'ingannino. Et per la medesima ragione, le cose che giouano al bene, son beni, perche son cagione di quelle cose, per lequali sta bene chiunque l'ha. il simile dico dell'altre definitioni del bene, poste da Aristotele. Quella adunque che io ho detta, è la uera definition del bene, non dico gia che ella sia cosi uera & perfetta, come è la definition dell'huo mo, ma che paragonata all'altre definitioni, o per dir meglio descrittioni del bene, quella è la uera defi nition del bene, & che per questa cagione tutti i be ni si chiaman beni, & il bene non è bene, se egli non è cagione che colui che'l possiede, stimi di star bene. Onde il bene sarà uno de' nomi che si chiamano equi uoci ad uno, conciosia cosa che tutte le cose che son dette buone, son dette tali per esso bene, si come tut te le cose che son chiamate sane, sono chiamate cosi per la sanità che è nell'huomo, inquanto o la con-

Beni quali sono.

seruano, o la restituiscono, o la dimostrano.

GI. Per qual cagione adunque pruoua Aristotele, tutte le cose buone esser buone, o che per se stesse sono da eleggere, o perche tutte l'altre cose le disiderano, o per loro si fanno? POS. Per questa che per diuersi rispetti molte cose si possono chiamar buone, nondimeno tutte si denno riferire a quel bene, per cui chi lo possiede, sta bene.

GI. Hor che hauete detta la definition del bene, seguita che noi diuidiate nelle sue parti. POS. De i beni alcuni sono dentro di noi, alcuni fuor di noi, Quelli che sono in noi, sono di due maniere, alcuni dell'animo, altri del corpo. i beni dell'animo sono le uirtu tanto morali, quanto intellettiue & la felicità & cotali altre cose. i beni del corpo sono la sanità, la gagliardezza, la bellezza & somiglianti cose. i beni fuor di noi sono i beni della fortuna, come la nobiltà, le ricchezze, il parentado, l'honore, l'amicitia, & si chiamano beni fuor di noi, perche non è in poter nostro quello della fortuna. Ecci un'altra diuision di beni che alcuni sono beni per se stessi, alcuni per altro. i beni per se stessi sono quelli dell'animo, come le uirtù & la beatitudine. i beni per altro sono quelli del corpo & della fortuna, li quali sono ordinati, & si riferiscono a i beni dell'animo, si come le cose men perfette son fatte per le piu perfette.

Diuisione de' beni.

Ecci ancora un'altra diuision di beni, che alcuni d'essi sono honesti, alcuni giusti, alcuni ragioneuoli, alcuni utili & alcuni diletteuoli.

GI. Et quale è il bene honesto? POS. Egli è

Bene honesto.

quello che semplicemẽte è bene, come dice in un luogo Aristotele, ouero come dice in un'altro, egli è quello che essendo da eleggere per se stesso, è degno di lode, ouero egli è quello che essendo bene, è dilettevole, inquanto è bene, lequali difinitioni sono una cosa medesima, benche con diuerse parole sieno dette.

Che cosa è il giusto.

GI. E'l giusto che cosa è? POS. Egli è quel bene che conserua la Città, quanto alla giustitia particolare. GIO. Et perche quanto alla giustitia particolare? POS. Perche come dice Aristotele, la giustitia è di due maniere, l'una uniuersale, l'altra particolare. l'uniuersale è quella che si stende a tutte quelle cose, lequali tratta l'huomo da bene & che contiene in se tutte le uirtu. La particolare è quella che seconda le leggi de i contratti, del comperare, del uendere, dell'ingiurie & di simili altre cose.

Bene ragioneuole.

GI. Il ragioneuole? POS. E quel bene, ilquale è giusto fuor delle leggi, & l'arbitrio è quello che risguarda all'equo, e il giudice al giusto, onde l'arbitro si elegge, quando si uuole che l'equità preuaglia. Et per tanto in altro luogo dice Aristotele, il ragioneuole essere la correttione & l'emendatione delle leggi, perche i legislatori non possono abbracciare tutte le cose nelle leggi, & le leggi molte uolte si cãbiano per la mutatione de i sudditi, de i luoghi & de i tempi, ne una legge è sempre utile a gli huomini. onde è necessario l'equo, ilquale al tempo conueneuole & nel bisogno emendi le leggi.

Bene utile.

GI. Et il bene utile? POS. E quello che a se stesso è bene.

GI.

GI. Et il diletteuole? POS. Quello che partorisce dilettatione & piacere. Onde uedete in qual guisa i beni sieno distinti tra loro, hauendo le definitioni distinte & diuerse tra loro. Et cosi ui si mostra chiaramente che l'honore, quantunque sia inditio & premio di cose honeste, non è però di cose utili, essendo le cose utili distinte dall'honeste.

Bene dilettevole.

GI. Questa distintione di beni mi pare esser piena di difficultà, mostrando Aristotele in molti luoghi, questi beni nõ essere tra loro diuersi. Et per parlar prima dell'honesto & dell'utile, uoi hauete definito l'honesto esser quello che è bene semplicemente. Onde conuertendosi la definitione col definito, potremmo dire ueramẽte quello essere honesto che semplicemente è bene. Ma l'utile è bene semplicemente. perche quel bene che conserua la Città, è bene semplicemente, come dichiara Aristotele, quando mostra il bene d'un solo, & il bene della Città essere un medesimo bene, ancora che il bene della Città sia piu eccellente & piu diuino, & quello che è bene diuino, è bene semplicemente. hora l'utile è bene che conserua la Città. adunque l'utile non sarà distinto dall'honesto, & essendo l'honore il premio delle cose honeste, sarà medesimamente il premio delle cose utili. Per la medesima ragion pare che l'utile nõ sia distinto dal giusto, essendo come hora habbiam detto, l'utile il bene che conserua la Città, & il giusto similmente il bene che conserua la Città. il medesimo dico dell'honesto & del diletteuole, perche dice Aristotele che la felicità è cosa ottima, honestissima & dilette-

La definitione si conuerte nel definito.

L'utile non è distinto dal giusto.

dilettenolissima, & che queste cose non son distinte nella felicità, come dice l'Epigramma che è in Delo.

Epigramma di Delo.

,, Innanzi a tutte l'altre cose honesta
,, E quella ch'è supremamente giusta.
,, Ottima cosa è hauer le membra sane,
,, Et ottener quel che ciascun desia,
,, Cosa gioconda è sopra ogni diletto.

Parmi falso ancora per un'altra ragione che l'honesto sia distinto dal diletteuole, come l'una spetie è distinta dall'altra, perche il diletteuole si mette nella definition dell'honesto, il che si farebbe, se fosse spetie diuersa dall'honesto, conciosia cosa che l'una spetie non si ponga nella definition dell'altra, perche ciascuna spetie ha le proprie differenze, per lequali si distingue dall'altra spetie. onde noi nella definition del l'huomo non possiamo metter l'asino. Hora che'l diletteuole si metta nella definition dell'honesto, è chiaro per la definition dell'honesto, laqual poco innanzi detta hauete, che l'honesto è quello, che essendo bene è diletteuole, in quanto è bene. Non stimo ancora esser senza difficultà che il bene si diuida in honesto, come genere in spetie, imperoche quello che per se stesso è da eleggere è honesto, laqual propositione è chiara, predicandosi in essa il definito della sua definitione. hora il bene è cosa per se stessa da eleggere, adunque il bene è l'honesto & l'honesto e il bene. adunque il bene non puo esser il genere dell'honesto, douendo il genere abbracciar piu della spetie. Il diletteuole similmente non mi pare esser cosa distinta dall'honesto, dal giusto & dall'utile, perche se ciò

Il diletteuole si mette nella definition dell'honesto.

fosse

fosse Aristotele haurebbe posto male i tre generi del la Rhetorica, il dimostratiuo, il diliberatiuo & il giudiciale, ciascuno de' quali diceua Aristotele hauere il suo proprio fine, il diliberatiuo l'utile & l'inutile, il dimostratiuo l'honeste e il dishonesto, il giudiciale il giusto & l'ingiusto, & sotto quel giusto in un certo modo si contiene ancora il ragioneuole, & questi fini son mezi, co' quali argomentiamo in ciascun genere, onde quando uogliamo confortare alcuno a fare alcuna cosa, argomentiamo, mostrando che ella sia utile, conciosia cosa che l'utile persuada a tutti, & quando il uogliamo rimouere da alcuna altra, argomentiamo dall'inutile. Così quando uogliamo accusare, argomentiamo dall'ingiusto, quando uogliamo difender dal giusto. Quando similmente uogliam lodare, argomentiamo dall'honesto, quando uogliam biasimare, dal dishonesto. Hora essendo molti, liquali dal giocondo son persuasi, come mostra Aristotele, quando dice che tutte le cose, le quali fanno gli huomini, o sono beni ueri, o beni apparenti, o diletteuoli ueri, o diletteuoli apparenti, Aristotele doueua porre un'altro genere di Rhetorica, il cui fine fosse il diletteuole, se il diletteuole è distinto, come uoi dite, da gli altri beni, liquali sono fini de i tre generi della Rhetorica. Queste sono le difficultà, lequali hora m'occorrono nella diuision del bene, lequali mi fanno dubitare che i beni non sien distinti tra loro. POS. Essi son pur distinti, come & in molti altri luoghi mostra Aristotele, & massimamente in quello che hauete addotto ultimamente

Tre generi della Rhetorica.

Modo di lodare e di biasimare.

I beni sono distinti.

mamente de i generi della Rhetorica, liquali essendo tra loro distinti di spetie, & hauendo per lor fini distinti di spetie tre beni, come uoi dite, quelli tre beni necessariamente saranno tra loro distinti di spetie. In altro luogo poi dice Aristotele, che se alcuno difendesse la patria, & perciò perdesse la facultà, egli farebbe una opera honesta et semplicemente buona, laqual non sarebbe però utile, perche utile gli sarebbe stato non perdere le sue facultà, & pur uuole Aristotele, che per fare una operatione honesta, come per difender la patria, elle si perdano uolontariamente. adunque l'honesto è bene diuerso dall'utile. Il medesimo dimostra Aristotele, doue disputando (come poco inanzi u'ho detto) se egli è lecito d'amar se stesso, dice, non esser lecito amar se stesso nella guisa che fanno i ribaldi, liquali tutte le cose fanno per loro utilità, nocendo altrui infinitamente, ma come fa l'huomo da bene, ilqual perciò gioua a se stesso, et ad altrui, operando cose honeste a se stesso & utili ad altrui. Mostra adunque Aristotele, l'honesto esser diuerso dall'utile, perche l'opere dell'huomo da bene, quanto a lui, sono honeste, quanto ad altrui, sono utili, iui similmente dice che l'huomo da bene per la patria, & per gli amici gitterà le facultà et tutti gli altri beni, per cui gli huomini combattono intra di loro & la uita istessa per conseguir l'honestà, lequali cose nondimeno si uede chiaramente nõ essere utile gittare. il medesimo mostra, quando dice che l'huomo che uà drieto all'utile, si chiama prudente, & colui che seguita all'honesto, huomo da

Prudente quale si chiama.

da bene. Onde Thalete & Anassagora eran saui, non prudenti, saui per hauer conseguito notitia di cose altissime, non prudenti, perche non s'haueuano acquistato cose utili. Mostra similmente Aristotele il diletteuole esser ben diuerso dall'utile & dall'honesto, rendendo la ragione, per laquale sieno tre spetie d'amicitia, laquale è che sono tre cose amabili, alcune per la dilettatione, altre per l'utilità, & altre per l'honestà. hora se queste tre maniere d'amicitia sono tra loro di spetie distinte, et si prendono da questi tre beni, questi tre beni ne piu ne meno saranno tra loro di spetie distinti. Il medesimo poco dopo conferma Aristotele, quando dice che l'amicitie per la dilettatione & per l'utilità molte uolte non sono stabili. Et poco dopo che i potenti hanno diuerse maniere d'amici, alcuni per l'utile, alcuni altri per lo diletteuole. Questo similmente si comprende da quello che egli dice, che molti intemperantemente uiuono non per l'utile, ma per lo piacere, ilquale noi habbiamo detto generarsi dal bene diletteuole. onde uedete chiaramente que' beni, di cui uoi dubitauate, essere tra loro distinti.

Thalete & Anassagora saui e non prudenti.

Tre specie di amicitia.

I potēti hanno diuerse maniere d'amici.

Resta hora che io risponda per due conchiusioni, alle uostre ragioni. La prima conchiusione adunque sia che questi beni di lor natura son distinti, come il bene utile, in quanto utile è diuerso dall'honesto & da gli altri beni, & all'oncontro, & l'honesto in quanto honesto è distinto dal giusto, diletteuole & equo & all'oncontro, come per tanti luoghi d'Aristotele, & insieme per ragione habbiamo mo-

strato. La seconda conchiusion sia che molte fiate auuiene che tutti questi beni si congiungano in un sol soggetto & che in esso insieme si troui l'honesto, l'utile, il giusto, il diletteuole & l'equo, o parte d'essi, tutto che di lor natura sieno distinti, douui l'essempio. la dolcezza & la bianchezza son cose naturalmente distinte, & molte uolte anzi per lo piu, si truoua la bianchezza senza la dolcezza, nondimeno alcuna uolta si cōgiungono insieme, come nel latte. Onde possiamo dire ueramente, il latte esser bianco, & il latte esser dolce, ma non possiamo dire ueramente, la dolcezza esser bianchezza, & medesimamente si potrà dire alcuna cosa essere utile & honesta, & tuttauia l'utile, in quanto utile, non sara honesto, ilche apertamente mostra Aristotele, dicendo che coloro che fanno le orationi per consigliare altrui, argomentano dall'utile, non si curando molte uolte dell'honesto & giusto, & alcuna uolta insieme con l'utile pigliano l'honesto & il giusto per mezi a persuadere, come se io facessi una oratione al Papa consigliandolo a muouer guerra al Turco, io gli direi, questa cosa douergli essere utile per molti rispetti, & oltre all'essere utile, direi che ella fosse honesta, essendo cosa honesta che il Papa, il qual tiene il supremo grado nella fede Catholica, & ilquale è uicario di Christo, muoua guerra a i nimici di Christo, sarà adunque questa ispeditione & utile & honesta. nondimeno quello che persuade per se, & principalmente è l'utile, perche, come dice Aristotele, l'utilità persuade a tutti, ma alcu

Distinguimento de' beni.

L'utile è quello che principalmente persuade.

na

na uolta pigliamo l'honesto, & il giusto per aggiun ta. il medesimo dichiara Aristotele, doue dice che coloro liquali fanno oratione in genere giudiciale, argomentano dal giusto, & talhora dall'honesto, & dall'utile ancora, ma per aggiunta. Onde si compre de che ciascuno de' tre generi della Rhetorica ha un sol bene per principale, & se tal hora usa gli altri, il fa per aggiunta, & anco perche alcuna uolta nel medesimo soggetto si ritruoua l'honesto, l'utile, & il giusto, ma nella guisa che la bianchezza, & la dol cezza è nel latte. Et che questi beni si ritrouino mol te uolte insieme nel medesimo soggetto, il mostra Aristotele, ilquale nel quinto & nel sesto, & nel set timo capitolo del primo libro della Rhetorica met te quei beni che appartengono al genere deliberati uo, ciò sono i beni utili. nel nono capitolo pone gli ho nesti, liquali sono del dimostratiuo, & nel decimo, undecimo, duodecimo, & terzodecimo i giusti, li quali s'adattano al giudiciale, & questi generi di Rhetorica, & questi beni sono di spetie distinti, non dimeno ueggiamo che Aristotele mette nel genere deliberatiuo molti di quei beni che si conuengono al dimostratiuo. Onde douendo ciascun genere hauere il proprio bene, se alcuna uolta i beni s'accompa gnassero insieme, Aristotele haurebbe fatto male, & lasciata tutta la Rhetorica confusa. ilche non es sendo credibile, & ueggendo noi apertamente mol te uolte alcuna cosa essere parimente honesta, o giu sta, dobbiamo dire che questi beni talhora si con giungano insieme.

Hor

Hor uenendo alle uostre ragioni, & primieramente alla prima, doue dite, il bene che gioua alla città esser bene semplicemente, & l'utile esser bene che gioua alla città, & l'honesto esser bene semplicemente, onde segue che l'utile è honesto, ui rispondo che quello che è bene semplicemente, in quanto è laudabile, è honesto, in quanto gioua alla salute della città è utile, & ue'l mostro con tale essempio. Poniam caso che Roma dia soccorso ad una città oppressa da Tiranni, questa operatione quanto a Roma è honesta, quanto alla città oppressa è utile. La medesima attione adunque è utile & honesta, utile a coloro, a cui si porge soccorso, honesta a noi che il porgiamo, & perciò il uostro argomento non uale, perche il bene semplicemente, in quanto egli è tale, nõ è honesto, & non si debbon lodare quelle cose, lequali noi facciamo per util nostro, ma quelle che noi facciamo per altri. il bene semplicemente ilquale è laudabile, è honesto. Et questo mostra Aristotele, dicendo che se alcuno morisse per la patria, sarebbe degno di laude, ma se facesse beneficio a se stesso, non gia. perche tutti gli huomini son di natura inchinati alla propria utilità, & nelle cose molto difficili, doue è la uirtù, dobbiamo esser lodati, & la uirtù è uerso altrui, nõ uerso di se stesso.

Vtile e honesto insieme.

La uirtù è uerso altrui.

All'altra uostra ragione del giusto, & dell'utile dico che la salute della città in due maniere s'intende nell'una, quanto alla conseruatione della uita degli huomini & delle ricchezze, nell'altra quanto alle leggi. Vtile si chiama quel bene, ilqual conserua

la

la salute della città, quanto alla uita de i Cittadini, & alle ricchezze, giusto quello che la conserua, quãto alle leggi. Potrà bene alcuna uolta auuenire che il giusto sia utile, quantunque di sua natura non sia tale, perche in un medesimo soggetto concorreranno & l'utile, & il giusto.

All'altra ragione trattata d'Aristotele che il dilettevole, et l'honesto nõ sieno beni distinti, dico che il dilettouole, in quanto diletteuole non essere honesto, ne l'honesto come honesto, esser diletteuole tutto che dietro all'honesto segua il diletteuole. Et per questo diceua Aristotele, la felicità esser cosa honesta, & diletteuole, & che l'uno non si separa dall'altro nella felicità, quantunque non sia un medesimo diletteuole quello della felicità, ilqual nasce dall'opere uirtuose, & questo di cui hora ragioniamo, ilqual produce il piacere, & genera la terza spetie dell'amicitia. Con laqual distintione del diletteuole rispondo medesimamente a quello che ui fa difficultà che'l diletteuole si pone nella definitione dell'honesto, non si ponendo l'una spetie nella difinition dell'altra, onde pare che non sia cosa diuersa dall'honesto, & nondimeno ueramente è pur diuerso, dico quel diletteuole di cui hora parliamo, non quello altro che è nella definition dell'honesto, conciosia cosa che il diletteuole sia nome ambiguo, ilqual s'intende & de i piaceri honesti, & de i dishonesti.

Il diletteuole si pone nella definition dell'honesto.

Diletteuole è nome ambiguo.

All'altra uostra ragion rispondo esser differenza tra'l bene che è genere, & il bene honesto. quello che è bene, dicessi essere da eleggere par se stesso,

& l'honesto altresi. ma quando il bene si separa dal l'honesto, ristringendo l'honesto nella definitione del l'honesto, aggiungiamo laudabile. Onde dice Aristo tele, l'honesto è quello, ilquale essendo bene per se stesso, è laudabile.

All'ultima uostra ragion dico che il ben diletteuole come diletteuole, esser distinto dal giusto, & dall'honesto, & dall'utile, & dal conueneuole.

Piacere quello che è.

Ma perche meglio possiamo rispondere alla uostra ragione, bisogna dichiarare qual differenza sia tra il diletteuole, & il piacere, & che cosa sia il piacere. Aristotele adunque nella Rhetorica dice, il piacere essere un certo mouimento d'anima & dispositione tutta insieme raccolta, subita, & sensibile, nella natura propria. Soggiunge poi nel seguente capitolo che tutte le cose producitrici di simil mouimento d'anima si chiamano diletteuoli. onde si uede che il piacere si distingue dal diletteuole, come l'effetto dalla sua causa, & per questo dice Aristotele che si come sono ordinate le cose diletteuoli, così sono ordinati i piaceri.

GI. Il piacere non mi pare che sia quello che noi dite, & per conseguente che'l diletteuole non distingua dal piacere, nella guisa che hauete detto. Hora che il piacere non sia quello che uoi dite, il mostra Aristotele, doue disputa contra di coloro che diceuano il piacere esser mouimento, mostrando cō molte ragioni che hora io mi taccio, il piacere non potere esser mouimento, & al fine mette tal definitione d'esso piacere che egli è la perfettion dell'operatione

Piacere è la perfettion dell'operatione.

ratione, non come habito, ilqual ui sia dentro, & sia la forma dell'operatione, ma come un certo fine, ilquale risulta dall'operatione, come la bellezza è cosa che risulta dal fiore della giouanezza. Si come adunque dal fiore della giouanezza nasce la bellezza, così dall'operatione nasce il piacere. Et per tanto dice Aristotele che il piacere rende perfetta l'opera dell'huomo, & che gli huomini fanno perfettissimamente quelle cose di cui si dilettano. Onde essendo il piacere perfettion d'operatione, ella non sarà mouimento, & così resta dubbio in qual guisa il piacere sia differente dal diletteuole. POS. Egli è uero che di mente d'Aristotele il piacere non è mouimento. GI. Per qual cagione adunque mette Aristotele nella Rhetorica tal definitione? POS. Quella definitione non è d'Aristotele, ma di Platone, & perche ella era famosa, & niente montaua per quel proposito che ella fosse uera o falsa, & di uoler disputar contra di quella, come era necessario che facesse quando hauesse uoluto assegnare la uera definitione, sarebbe stato troppo lontano da quello di che egli disputaua, per tanto differendo a questo luogo piu commodo, pose iui la definition famosa, quantunque falsa. Et questo alcuna uolta usa di fare come nelle Meteore, doue rendono la cagione dell'apparenze, & delle cose che si ueggono in Cielo, come sono comete, & archi baleni, & simili altre cose, sempre presuppone che la uista si faccia, mandandosi fuor de gli occhi certi raggi sopra l'oggetto uisibile, laquale era opinione di Platone, tutto che chiarissima

Openioni di Platone poste da Aristotele.

cosa

cosa sia che di mente d'Aristotele la uista si faccia, per lo riceuimento della spetie dell'oggetto uisibile dentro all'occhio. nondimeno pose iui l'opinion famosa, perche questo niente faceua a quel luogo, & non era ancor tempo di disputar cōtra quella opinione. Il medesimo uoglio dire hauer fatto Aristotele nella Rhetorica, doue uolendo porre le propositioni accommodate al generale giudiciale, dichiarò quali fossero quelle cose, per lequali gli huomini ingiuriano altrui, et perche molte uolte gli huomini ingiuriano per le cose diletteuoli, pose iui le cose diletteuoli, et il piacere, laquale o fosse perfettion d'operatione, o mouimēto d'anima, niēte importaua in quel luogo. Onde niēte impedisce che'l diletteuole non si distingua dal piacere nel modo che habbiamo detto, cioè che'l diletteuole sia la cagione efficiēte del piacere.

Gli huomini perche molte uolte fanno ingiuria.

Ne fa contra questa definitione quello che altroue dice Aristotele il piacere essere operatione senza impedimento, imperoche il senso d'Aristotele è che ella è operatione, cioè perfettion d'operatione, ilche è come se dicessimo, l'Ecclissi della Luna essere l'interpositione della terra tra'l Sole, & la Luna, cioè causato dall'interpositione, perciochè molte cose son dette da Aristotele in caso retto che si deono intender nell'obliquo, come dicemmo ancora della definition della prudenza.

GI. Aristotele pare che non ponga differenza tra'l diletteuole, & il piacere, conciosia cosa che egli pōga alcune maniere d'amicitia nel diletteuole, & nel piaceuole, non facendo alcuna differenza tra

loro. POS. La dilettatione e il piacere sono una cosa medesima, & il diletteuole, & il piaceuole sono una cosa medesima per le ragioni dette, nondimeno il dilletteuole, & il piaceuole dall'un canto sono distinti dalla dilettatione, & dall'altro dal piacere, come la causa dall'effetto, onde il diletteuole, & il piaceuole producono la dilettatione, & il piacere. Habbiam detto il piacere esser perfettion d'operatione, non cõme habito, ma come fine che risulta dall'operatione, nella guisa che la bellezza risulta dal fiore della giouanezza, & il piacer seguir dietro all'operationi. Hor quantunque l'operationi non sieno propriamente cagione di piacere, nondimeno perche il piacere nasce dall'operationi come un certo fine, per tanto l'operationi son chiamate piaceuoli & diletteuoli. cosi conchiudo che'l diletteuole è differente dal piacere, come la causa dall'effetto, & che'l diletteuole come diletteuole, di natura sua è distinto dal l'utile, dall'honesto, et dal giusto. GI. per qual cagione adunq; nõ s'è preso un genere di Rhetorica dal dilletteuole, si come s'è preso dall'honesto, dall'utile, & dal giusto, se il diletteuole è distinto da quelli, et i generi della Rhetorica hanno i beni per lor fini? POS. Egli è il uero che i generi della Rhetorica si prendono dal fine, ne potremmo sapere quãti fossero i generi della Rhetorica, se non sapessimo quanti fossero i fini della Rhetorica, ma i fini della Rhetorica sono gli uditori, come insegna Aristotele, quando dice nell'oratione esser tre cose, colui ilqual fa l'oratione, la cosa sopra di cui si fa l'oratione, & colui a cui

Se la dilettatione e'l piacere sono una cosa medesima.

Perche non si è preso un genere di Rhetorica dal diletteuole.

Fini della Rhetorica.

Tre cose sono nell'oratione.

a cui si fa l'oratione. hora i generi della Rhetorica ne dal dicitore, ne dalla materia dell'oratione si prē dono. prendonsi adunque dall'uditore, & essendo tre spetie d'uditori, perche il giudicio si fa o delle cose che hanno a uenire, come nelle consultationi, o delle passate, come nell'accusationi, & difensioni, o delle presenti, come nelle laudationi o uituperationi, tre medesimamente sono i generi della Rhetorica.

Tre specie d'uditori.

G I. Dice pur Aristotele in quel medesimo luogo che i beni sono i fini de i generi della Rhetorica, adunque i generi della Rhetorica haueranno due fini. P O S. Gli uditori sono i fini de i generi della Rhetorica, perche uogliamo persuadere a gli uditori, i beni poi son fini de gli oratori, liquali uoglion persuadere. il fine di colui, ilquale uuol persuadere nel genere deliberatiuo, è l'utilità, perche l'uditore tosto che intende la cosa essere utile, si lascia persuadere a farla, nel genere giudiciale è il giusto, nel dimostratiuo l'honesto. I beni adunque sono i fini dell'oratore, & mezi a persuadere, et per questa cagione non da tutti i beni si prendono i generi della Rhetorica. G I. Questo non toglie la difficultà, imperoche quantunque da questi beni non si prendono i generi della Rhetorica, nondimeno resta in dubbio per qual cagione Aristotele non habbia posto quattro mezi, liquali usino gli oratori a persuadere, perche si come persuadiamo con l'honesto, con l'utile, col giusto, cosi persuadiamo col dilettenole, & molti sono quelli, liquali lasciano le cose utili, l'honeste, & le giuste, & seguono le dilettenoli. Ne uoglio che

Tre generi della Rhetorica.

Fini dell'oratore ne i tre generi.

mi rispōdiate, Aristotele hauer posto diletteuole tra le cose appertinēti al genere giudiciale, perche Aristotele non pose iui il diletteuole, come diletteuole, ma come cagion d'ingiurie. Et molto meno uoglio che mi diciate, il diletteuole douersi riferire, & contenere sotto l'utile ilquale usiamo nel genere diliberatiuo, hauendo il diletteuole molta similitudine con l'utile, & dicendo Aristotele, le cose diletteuoli & l'honeste esser beni, & pure iui parla del bene appartenente al genere diliberatiuo, perciochе le cose diletteuoli, lequali son poste nel genere diliberatiuo, nō ci son poste, come diletteuoli propriamente, ma in quanto molte uolte auuiene che in un medesimo soggetto concorrano & le cose diletteuoli & l'utili & l'honeste, ma nel genere diliberatiuo argomentaremo, come hauete detto, principalmente dall'utile, & per aggiunta dal diletteuole & dall'honesto. POS. Io non ui uoglio dare alcuna di queste risposte, perche ne anco a me paion buone, ma ue ne uoglio dar due altre mie, la prima delle quali è, che la Rhetorica è stata ritrouata per persuadere ad uditori che son tenuti huomini costanti & saldi. onde non è lecito che si lascino persuadere da' piaceri dishonesti et di poco momēto, come è il diletteuole, di cui hora parliamo, ma solo dall'honesto & dal giusto, & anche dall'utile, poi che l'utile persuade a tutti, & perciò non par che conuenga d'accommodar propositioni tolte da questo ben dishonesto ad alcuna oratione. Et se alcuno pur li usasse, ciò sarebbe per accidente, & l'arte non considera le cose che si fanno per accidente.

Nel genere deliberatiuo si argomēta spetialmēte dall'utile

La Retorica perche è stata trouata.

GI. Et per qual cagione si prende una maniera d'amicitia dal diletteuole, nõ si prendendo da esso alcun mezo di persuadere? POS. Perche puo esser alcuna maniera d'amicitia tra huomini ribaldi & leggieri, doue noi presuppogniamo gli uditori, a cui si fanno l'orationi, essere huomini costanti & stabili, liquali non si lascino uolgere il capo da' beni debili & instabili. GI. Ho inteso la prima risposta uostra, uorrei hora intender la seconda. POS. La seconda risposta & migliore è, che'l diletteuole s'applica ad alcun genere di Rhetorica, come al diliberatiuo & al dimostratiuo, & se non ui s'applica nel consigliare & lodare, ui s'applica almeno nello sconsigliare & biasimare, & piu propriamente s'accommoda al genere dimostratiuo, perche ciascun genere, come ho detto, ha due spetie, il dimostratiuo, la laude & il biasimo, il diliberatiuo, il consigliare et lo sconsigliare, il giudiciale l'accusa & la difesa. al dimostratiuo adunque piu propriamẽte s'accommodano i piaceri dishonesti, cioè il diletteuole, di cui hora parliamo, perche è uitio, ilqual si biasima.

A che s'applica il diletteuole.

GI. Parlandosi poco innanzi dell'amicitia, mi uenne in mente un luogo d'Aristotele, a proposito di questi beni, ilquale ha molte difficultà. Perche nell'Ethica dice che egli nõ pare che ogni cosa sia amata, ma solo quella che è amabile, & questa è il bene, o l'utile, o il diletteuole, doue pare che accenni ciascun bene amabile essere o utile o diletteuole, da che egli inferisce poi, le spetie dell'amicitia & niuna maniera d'amicitia prendersi dall'honesto, perche iui

non parla dell'honesto. Poi dice che l'utile per esser quello, da cui procede qualche bene o piacere, doue pare che egli diuida l'utile in diletteuole, ilche se così è, il diletteuole non sarà spetie distinta dall'utile. Dice ancora Aristotele, che coloro liquali sono amici per l'honesto, sono ancora utili. onde pare che l'honesto non sia distinto dall'utile. POS. Il senso del luogo che addotto hauete d'Aristotele, non è che'l bene amabile si diuida nel diletteuole & nell'utile, ma che l'amabile si diuida in bene, in diletteuole & inutile, & per lo bene intende l'honesto, conciosiacosa che l'honesto sia uero bene, & gli altri beni si misurino secondo la regola dell'honesto. Rispondo similmente all'altro passo che Aristotele non intende di diuidere l'utile nel bene & nel diletteuole, ma di dichiarare che l'utile si chiama bene & il diletteuole altresi. Et ciò fece egli, perche raccōtando le spetie dell'amabile, hauea detto, l'una essere il bene, l'altra l'utile, l'ultima il diletteuole. Onde acciò che altri non credesse che l'utile, e'l diletteuole non fosser beni, perche hauea posto il bene per una spetie distinta, u'aggiunse che l'utile & il piacere si chiaman beni. Et che questi tre beni sieno distinti, mostra Aristotele, doue dice esser tre spetie d'amicitia, perche tre sono i beni amabili. A quello che uoi dite dell'amicitia, rispōdo che nell'amicitia uera son due cose, l'honestà & l'utilità, l'honestà u'è per se, l'utilità per accidente et gli amici ueri non sono amici, in quanto sono utili, ma in quanto tale amicitia è honesta. bene è uero che dietro all'honestà segue

L'honesto è uero bene.

Nella amicitia uera entrano due cose.

 l'utilità,

l'utilità, si come l'ombra accompagna il corpo. ma non perciò segue che l'utile & l'honesto sieno una cosa medesima, si come perche il latte sia bianco & dolce, non segue che la bianchezza & la dolcezza sia una cosa medesima.

GI. Voi hauete diuiso il bene in cinque spetie, in honesto, giusto, ragioneuole, utile & diletteuole, hor uorrei sapere, se questo bene, ilquale uoi hauete diuiso in queste spetie, è quel bene, ilquale uoi hauete definito, essere una cosa, per cui chiunque la possiede sta bene, perche da ogni lato sono difficultà. per una ragione pare che egli sia il medesimo, percioche noi possiamo ueramente dire dell'honesto, giusto, ragioneuole, utile, & diletteuole, che sono cose, per cui, chiunque le possiede sta bene. & se ciò non fosse, haurebbe fatto errore Aristotele, mettendo le uirtu & le cose diletteuoli tra i beni definiti nella Rhetorica. Per un'altra ragione pare che non sia il medesimo, perche Aristotele mette tre generi di Rhetorica, & poi dice di uolere commodare propositioni a ciascuno di questi tre generi. Onde nel quinto, sesto, settimo & ottauo capitolo del primo della Rhetorica egli accommoda tutte le propositioni che appartengono al genere diliberatiuo, & per tanto tutte quelle propositioni sono dal bene utile, ilqual s'applica al genere diliberatiuo. tutte le cose adunque, lequali in quelli quattro capitoli si contengono, sono accommodate al genere diliberatiuo, & per cōseguente al bene utile. Nel nono capitolo Aristotele accommoda le propositioni che conuengono al ge nere

In che haurebbe errato Aristotele.

nere dimostratiuo. Nel decimo, undecimo, duodecimo, & terzodecimo accommoda le propositioni che appartengono al genere giudiciale, ilche se cosi è, chiara cosa è che cotali propositioni & le definitioni del bene, lequali pose Aristotele nel sesto capitolo, non sono del bene generale, ma del bene utile, perche se fossero del ben generale, quelle propositioni non sarebbono accommodate piu al genere diliberatiuo che al dimostratiuo & al giudiciale. POS. Il bene, ilquale habbiamo diuiso in cinque spetie, è il bene generale, perche chiunque possiede l'una di quelle cinque spetie, per lei sta bene.

Bene generale.

GI. Et pur questo bene è stato definito nel sesto capitolo della Rhetorica, doue Aristotele ragiona apertamente del bene utile. POS. Egli è uero che Aristotele parla iui del bene utile, per le ragioni da noi addotte. nondimeno egli restringe quella definitione, laquale è generale, al bene utile. Onde nel principio di quel capitolo dice, perche il fine di chiunque consulta, è l'utile, & gli huomini consultano non del fine, ma delle cose che tendono al fine, ciò sono le cose utili nell'attioni, et l'utile è bene, dobbiam ragionare de gli elementi & principij del bene & dell'utile semplicemente. con lequali parole Aristotele mostra che egli accommoda il bene generale al bene utile, & tutte le cose dette da lui in quel luogo son dette, in quanto si riferiscono al bene utile. Et per tanto, se egli in quel luogo parla delle cose dilatteuoli & delle uirtu, lequali son cose honeste, non ne parla, in quanto son cose honeste, ma in

Bene generale accommodato da Aristotele al bene utile.

quanto per accidente sono utili. Et per questo veggendo Aristotele che egli parlaua delle uirtu nel genere diliberatiuo & nel dimostratiuo, acciochè altri perauentura non pensasse lui hauer cõfuso il tutto, dice la laude & la consulta hauere una spetie comune, perche le cose, lequali tu direfti consultando, mutando forma di parlare diuengon laudi. Adunque, poi che noi sappiamo le cose che s'han da fare & quali debbano esser gli huomini, possiamo usare tali argomenti & nell'ammonire & nel lodare. Nell'ammonire & consigliare in questa guisa, egli non si dee confidar troppo ne i fauori della fortuna, ma nelle cose che dipendono da se stesso. Laudando poi in questa maniera, egli non si confidaua troppo ne i fauori della fortuna, ma nelle cose che dipendeuano da lui. Et cosi mostra Aristotele, che quantunque quelle cose, lequali sono in un genere, sieno in un'altro, non perciò sono in quell'altro, come in luogo proprio. La uirtù è nel genere dimostratiuo, nondimeno l'usiamo ancora nel deliberatiuo, ma nel dimostratiuo propriamente, & in quanto è honesta, nel deliberatiuo in quanto la uirtù è utile alla conseruation nostra & della Città.

La laude e la consulta ha una spetie comune.

GI. Hor se questo ben generale non è definito iui in generale, ma è ristretto al bene utile, a quale artefice apparterrà di difinirlo in generale?
POS. Questo artefice è il Metafisico, perche il bene generale è proprietà dell'Ente come Ente, & a quello artefice, cui appartiene il genere, appartengono medesimamente le spetie & le passioni & le

proprietà

proprietà & gli accidenti del genere.

GI. Aristotele nell'Etica loda gli antichi, liquali dissero, il bene esser quello che tutte le cose appetiscono. Vorrei hora sapere qual cosa sia quella che è disiderata da tutte le cose, perche ella non è gia il piacer dishonesto, ilquale da gli huomini da bene non è disiderato, ne l'honore, ilquale ne da tutti gli huomini, ne dalle bestie è disiderato, ne le ricchezze per la medesima ragione, ne la felicità, ne Dio, che egli non è disiderato da tutte le cose, essendone molte, lequali no'l conoscono, & il disiderio seguita la cognitione.

POS. Questo bene è Dio, di mente ancora d'Aristotele, ilche conferma Dante, doue parla della luce & maestà diuina, dicendo

Qual bene da tutti è disiderato.

" Però che'l ben ch'è del uoler obietto,
" Tutto s'accoglie in lei, & fuor di quella
" E difettiuo ciò che li è perfetto.

Versi di Dante.

Et quantunque molte cose sieno, lequali nō conoscono, nondimeno questo niente impedisce che egli non sia questo supremo bene da tutti disiderato, perche dice Aristotele, il bene esser quello che tutte le cose, lequali hanno o sentimento o intelletto appetiscono, o se riceuessero l'intelletto, appetirebbono. Onde da quel che dice, non tutte le cose conoscer Dio, non segue che disiderar non lo possano, perche se'l conoscessero il disidererebbono, ne è bisogno, perche alcuna cosa sia disiderata che la conosciamo, o che attualmente la disideriamo, ma che ella sia tale che si possa disiderare.

GI. Hor se Dio è questo bene, in qual diuision di

Tre diuisioni di beni.

bene caderà egli? perche uoi hauete fatto tre diuisioni di beni, l'una de i beni in noi & fuor di noi, l'altra de i beni per se stessi et per accidente, la terza del bene honesto, giusto, equo, utile et diletteuole. Pos. Dio si contiene ne i beni, liquali sono in noi, perche tutti i beni che sono in noi, sono beni, in quanto partecipano del primo & supremo bene, ilquale è Dio.

Gi. Homai son chiaro che cosa sia il bene, et in qual guisa le sue spetie sieno tra lor distinte, & che per questo, l'honore, quantunque sia inditio & premio di cose honeste, non è però di cose utili.

L'honore nõ è di cose utili.

Ma perche uoi hauete detto prima che l'huomo naturalmente disposto dee preporre l'honore non solo alla sanità, ma ancora alla uita propria, & brieuemente a tutti i beni del corpo & a quelli di fuori, o io non u'intendo, o uoi uolete che uno huomo sprezzi la uita, perche posta gli sia una statua che perda la sanità, i figliuoli & le ricchezze, accioche uenga dopo lui alcuno, ilqual canti le sue lodi. questa a me pare esser cosa da animo uano & ambitioso anzi che nò. Pos. Le parole che io ho dette, sono da intendere sanamente, perche io non ho uoluto dire che gli huomini debban priuarsi della uita, delle ricchezze & de i figliuoli, per guadagnarsi de gli honori, che questa sarebbe cosa uana & stolta, ma egli si ha da fare, perche l'honesto così uuole. Et quando noi diciamo esser lecito di disiderar l'honore, non diciamo che sia lecito disiderar quella statua, ma quelle cose, allequali seguita l'honore, non mirando però, se l'honore glie ne seguiti o nò. Et per

Se l'huomo dee priuarsi di uita per l'honore.

ciò disse Cicerone che gli huomini ualorosi, & saui non soglion seguire tanto i premi dell'honeste opera tioni, quanto l'istesse honeste operationi. Hor se gli huomini da bene desideran le statue, non le desidera no come statue, ma secondariamente & per acciden te, & accio che diano inditio alla precedente hone- sta operatione, & è tanto longe dal uero che gli huo mini debban perder la uita, perche loro sia posta una statua che se essi il facessero a questo fine, si rendereb bono indegni di quella statua, & d'ogni altra parte d'honore, douendo l'honesto indirizzar sempre tut- te le nostre operationi, & quando ben niuna statua si ponesse a gli huomini meriteuoli, essi dourebbono nondimeno metter la uita per la uirtù. Perche gli huomini deono affaticarsi, per far le operationi che sono honeste, imperoche fatte che l'hanno, subito di uentan degni d'honore, & meritano che le loro ope rationi siano dimostrate, & palesate con quei segni che si chiamano parti d'honore, & quantunque nõ conseguissero quei segni, la uergogna non è loro, ma di quelli che douerebbono farli, & non li fanno, non essendo obligati gli huomini a farsi honorare, ma a fare operationi che sian degne d'honore. I Principi & quelli che possono son tenuti a far loro il debito honore, & quando non lo facciano meritano come ho detto d'esser biasimati, perche tanto è degno di ri prension colui ilqual puo fare honore a chi'l merita & nol fa, quanto colui ilqual fa cose indegne, douen do la uirtù costringere ogni huom da bene ad hono rarla. & si come habbiam detto che l'honore è piu

L'honesto dee indrizzar tutte le nostre operationi.

La uirtù dee constringer ogni huomo da bene ad honorarla.

in

in colui che honora che in colui che è honorato, cosi la colpa, & la uergogna, & il uituperio e maggior in colui che non honora che in colui che non è honorato, anzi colui ilquale non è honorato, quando si rende degno d'honore, non solamente non acquista uergogna per non essere honorato, ma niente perde di quello honore che gli si dee, percioche l'honore sta piu nel meritarlo che nel conseguirlo. Onde quãtunque alcuni conseguano molti honori, non però gli chiamiamo honorati, perche non gli meritano come i Tiranni.

Se l'huomo dee concedere all'amico l'honore.

GI. Voi hauete detto un'altra cosa che l'huom da bene dee cõcedere all'amico il magistrato, & l'honore. hor questo è contrario a quello che da tutti si dice, io non intendo di ceder l'honor mio ad alcuno, & che l'huom di tutte le cose puo esser liberale, fuor che dell'honore, ne il figliuolo per lo padre, ne il padre per lo figliuolo, ne il fratello per lo fratello, et in conchiusione niuno puo dar l'honor suo per amor di chi che sia, imperoche l'honore è cosa tanto propria nostra che no'l possiamo in guisa alcuna dare altrui, anzi quando lo diamo, cessiamo d'essere huomini. perche co'l dare l'honore dimostriamo insieme noi esser ribaldi, & di niun ualore, & quando alcuno è tale, gia non è piu huomo, cõciosia cosa che l'honor sia cosa tanto congiunta, & legata con l'huomo che se dicessimo che egli fosse la sostanza dell'huomo da bene, non diremmo male. possiamo adunque esser liberali di tutte le cose, fuor che dell'honore.

Non sò adunque uedere per qual cagione uoi

habbiate detto che l'huomo da bene puo dar l'honore all'amico, non si potendo pur dare per l'amor del figliuolo. Parimente se uno fosse posto da un Signore alla guardia di una Città, & il suo figliuolo uenisse preso da colui che combattesse quella Città, & minacciato gli fosse d'uccidere il figliuolo, quando esso non gli lasciasse la Città, il padre dourebbe piu tosto lasciare uccidere il figliuolo che dargli la Città. il che se è uero che per dar la uita ad uno figliuolo, nõ si possa romper la fede, ne per quale altro rispetto si sia, come si puo adunque dar l'honore all'amico?

La fede non si dee mai rompere.

POS. Il detto famoso è uero, che l'honore non si puo dare ad alcuno, ne a padre, ne a madre, ne a' figliuoli, ne a fratelli, ne ad amici, ne in tutto, ne in parte, perche chi macchia l'honor suo, macchia la uita propria, & l'honore è tanto proprio all'huomo che se l'acquista, non puo passare in alcuno altro, se insieme la natura di colui, cioè la bontà, non perisce. Ne Aristotele però dice il contrario, quando dice che l'huom da bene concede l'honore all'amico, perche uuole che egli si dia all'amico una cosa, la quale a lui sarebbe di qualche honore, per conseguirne un maggiore. Se fosse alcuno huomo da bene, nobile, & ricco, ilqual molti honori hauesse hauuto, & hauesse uno amico pouero, ilqual non hauesse mai hauuto alcun magistrato, ne honore, del qual nõdimeno fosse degno dice Aristotele che quel nobile concedendo tal magistrato, & honore all'amico suo, fa cosa honestissima, & per conseguente acquista maggiore honore. Non uuol dunque che si ceda

l'honore

l'honore aſſolutamēte, ma per conſeguirne un'altro maggiore. Egli ſarebbe bene honorare il nobile ſe appreſſo gli honori & magiſtrati hauuti haueſſe queſto altro ancora, nondimeno perche egli ha riguardo all'amicitia, & uuol che gli altri ſimilmente che ne ſon degni, riceuano honore, o perche ha riguardo all'utilità della patria, egli ricuſandoli conſeguiſce maggiore honore. Ne queſto ſi chiama dar l'honor ſuo. chiamerebbeſi bene allhora quando per compiacere uno amico, egli ſi faceſſe alcuna coſa ſcelerata, ma cedendo un magiſtrato, non ſi cede l'honore, anzi s'acquiſta maggiormente. Onde ſe Ariſtotele haueſſe detto che foſſe lecito in alcun caſo per amore o di padre, o di madre, o di chi che ſia, far coſa ſcelerata, egli allhora hauerebbe uoluto dire che l'honore ſi poteſſe dar uia, & hauerebbe detto male.

Cedendo un magiſtrato non ſi cede l'honore.

GI. L'amor del padre & del figliuolo dee eſſer di gran momento, perche il figliuolo ha l'eſſer dal padre, & il padre ha l'immortalità dal figliuolo per la ſucceſſione. Douendo adunque eſſer tra loro grandiſſimo amore, & obligo, ſe foſſe un Tiranno, ilquale haueſſe in prigione il padre, o'l figliuolo d'alcuno, et gli minacciaſſe d'uccidere quel ſuo che haueſſe in prigione, ſe egli non uccideſſe alcuno huomo da bene, & dal quale niuna ingiuria haueſſe riceuuta, ui domando ſe in quel caſo colui dee eleggere d'amazzar quello huomo da bene per ſaluar la uita al padre, o al figliuolo, a cui è tanto obligato? POS. Egli non dee per niun conto eleggere d'amazzar quell'huomo da bene, perche amazzandolo ſarebbe

Se ſi dee ammazzare un'huomo da bene per ſerbar la uita al padre, o al figliuolo.

scelerato, & per conseguente non degno d'honore, & non solamente dee eleggere di perdere la uita del padre, o del figliuolo, ma la propria ancora, prima che commettere cosa scelerata. anzi se alcuno fosse in magistrato, & il padre, o il figliuolo di colui uccidesse uno huomo da bene ingiustamente, egli sarebbe tenuto di farlo morire, nõ che poi egli debba per saluar la uita al padre, o al figliuolo, uccidere a torto uno huomo da bene. Et questo dichiara Aristotele, quando dice che molte uolte son lodati alcuni, sostenendo alcuna uergogna, & dolore per cosa honesta, & molte uolte per lo contrario son uituperati, quando tai cose comportano non per l'amor dell'honesto. alcuni casi poi sono, ne' quali gli huomini possono commettere errore, & cosa non degna d'honore, sforzati da cose intollerabili, lequali eccedono & uincono la natura humana, come se grauissimamente & crudelissimamente fossero tormentati, li quali benche non sieno perciò degni di lode, nondimeno son degni di perdono. sono poi alcune cose tanto scelerate, nefande, & enormi (si come è questa d'amazzare uno huomo da bene, o da cui non s'habbia riceuuta ingiuria, per qualunque cagione, o rispetto si sia) che niuno si dee lasciare sforzare a farle, se ben non le facẽdo ne douesse perder la uita.

In che consiste l'honore, et in che modo, e per qual uia si acquista.

GI. Per intender meglio la natura dell'honore uorrei sapere in generale in qual cosa dite che l'honore consista, & in che modo, per qual uia s'acquisti. POS. Gli huomini acquistan l'honore, quando hanno conseguito le uirtù, & le uirtù si richieggono

gono, acciochè alcuno habbia honore. Ne ui pensate gia che coloro s'intendano hauere honore, a cui son poste le statue, & liquali son lodati, ma coloro che son tali che si son fatti degni d'honore, ilquale honore o che loro si faccia o nò, niente monta, basta che l'honor consiste in hauer le uirtù, perche l'huomo da bene solo merita honore, & niuno è huomo da bene, ilqual non habbia le uirtù. ilche accennando i Romani fecero il Tempio della Virtù, & del l'Honore, uicini alla porta Capena, quasi auuisassero coloro che andauano alla guerra che non si poteua acquistare ne honore, ne gloria, se non col mezo della uirtù. & altri dicono che niuno poteua entrare nel Tempio dell'honore, se prima non passaua per lo Tempio della uirtù, ilche dimostra il medesimo. Et Cicerone dice l'honore esser premio di uirtù per giudicio & fauor di cittadini dato ad alcuno, & che ragioneuolmente per la uirtù siamo lodati, & della uirtù ci gloriamo, & che colui auanza gli altri di gloria che gli auanza di uirtù, & che la gloria è il frutto della uera uirtù, & per questo stan molto male quelle Città, nelle quali i cattiui sono honorati al par de i buoni, di che si duole Achille appresso Homero.

Tẽpio della uirtù e dell'honore fatto da Romani.

,, In pari honor son posti i tristi, e i buoni.

Achille appresso Homero.

Et Aristotele dice che'l dare cose non eguali a quelli che sono eguali, & non simili a quelli che son simili, è contra natura, & niuna cosa contra natura è buona, & altroue, che ingiustamente si fa quando s'honora o disbonora alcuno fuor di suo merito, ma

giuſtamente, quando queſto ſi fa ſecondo'l merito, & altroue che allhora naſcono le nimicitie, & le diſcordie nella Città, quando i meriteuoli han le coſe che ſi conuengono loro, & quelli che non ne ſon degni, ne han piu di quel che meritano. l'honore adunque per lo mezo delle uirtù ſi conſegue, eſſendo ſolo l'huomo da bene degno d'honore.

GI. Voi hauete moſtrato aſſai bene che ſolo i uirtuoſi ſon degni d'honore, ma hora uorrei che me ne rendeſte la ragione. POS. Ecci di queſto il fondamento, & la ragion naturaliſſima, perche gli huomini uirtuoſi operano uirtuoſamente. ilche facendo fanno quello a che la natura gli ha creati atti, perche come dice Ariſtotele, noi non habbiamo le uirtù ne dalla natura, ne cõtra la natura, ma naſciamo atti a conſeguir le uirtù, & le conſeguiamo col fare & con l'auezzarſi a fare molte buone operationi. perche adunque eſſi fanno quello che ſon tenuti di fare, & perche imitano il loro principio, cioè la natura, & Dio, da cui procedono tutti i beni, perciò ſi come Iddio è degno d'honore, coſi anco eſſi per una certa ſimilitudine ne ſon degni, conciosia coſa che quantunque non baſtino a far tutti quei beni che fa Dio, pur facendone quei che poſſono, meritano honore, non eſſendo ingrati alla natura, laqual niuna coſa produce in uano, percioche eſſi operano a quel fine, a cui ſono ſtati fatti dalla natura, cioè alla felicità. Et da queſto fondamento ne ſorge un'altro, ilquale è che coloro che conſeruano, & mantengono il mondo, ſon degni d'honore. Hor quelli che

Per qual ragione ſoli i uirtuoſi ſono degni di honori.

ſecondo

Quelli che secondo le uirtù uiuono, conseruano il mondo.

secondo le uirtù uiuono, conseruano il mondo. Onde dice Aristotele, etiandio Homero che gli huomini diuengono Iddij per l'eccellenza della uirtù, & per questo egli pruoua che la uirtù heroica, laquale è eccellentissima, è opposta al uitio che si chiama bestialità. dunque questa eccellenza di uirtù è degna d'honore, perche conserua il mondo. GI. Et come conserua il mondo? POS. Dirolloui. se egli non si trouassero huomini al mondo che operassero uirtuosamente, gli huomini sarebbono bestie, ne osseruarebbono giustitia, ne fortezza, ne temperanza, & leuate queste uirtù del mondo, il mondo ruinerebbe, gli huomini si mangierebbono l'un l'altro, come anche al dì d'hoggi in alcuni paesi si costuma di fare, perche essi non hanno le uirtù, lequali son fatte per la conseruation dell'uniuerso. Se egli non fosse la fortezza, laquale insegnasse come, & quando, & quali cose debbiamo sopportare, & per quali cose metterci a rischio, noi non difenderemmo la nostra patria, ne le facultà nostre, ne i propri padri, ne le madri, ne i figliuoli, & ci dispereremo nelle cose aduerse. Se non fosse la liberalità, uederemmo gli huomini morir di fame, ne però porgeremmo loro alcuno aiuto. Se non fosse la temperanza, i diletti carnali, et la gola ci ucciderebbono, & per conseguir tali diletti, amazzaremmo gli altri huomini, & uiolerem mo l'honor del matrimonio. Se non fosse la giustitia, uiueremmo a guisa d'animali bruti, liquali rapiscono, onde possono, & mangiano gli altri animali. Onde ben dice Aristotele che uno huomo cattiuo puo

La uirtù heroica conserua il mōdo.

L'huomo cattiuo puo far peggio che una fiera.

mille

mille uolte far piu male che una fiera, & in altro luogo che si come l'huomo è il migliore di tutti gli altri animali, quando ha conseguito la sua perfettione, così allo'ncontro dilungandosi dalle leggi, & da giudicij, è il peggior di tutti, perche l'ingiustitia, la quale è armata, è crudelissima, & l'huomo è armato della prudenza, & della uirtù che son nate seco, le quali puo molto bene usare in contrario, & per questo egli è molto empio, & feroce, & ne i diletti carnali, & della gola intolerabile.

GI. Voi hauete pur detto dianzi che le uirtù non sono negli huomini, ne per natura, ne contra natura, & pure Aristotele, doue l'hauete allegato ultimamente dice che l'huomo ha la prudenza, & la uirtù natia, laquale egli usa poi male. POS. Aristotele in questo luogo non usa propriamente il uocabolo della prudenza, & della uirtù, ne intende quiui per prudenza quella uirtù intellettiua, di cui habbiamo ragionato, ne per uirtù la morale, lequali uirtù da noi s'acquistano, ma intende una certa prudenza, & una certa uirtù, laqual nasce insieme con esso noi, perche noi nasciamo atti alla prudenza, & alle uirtù, laquale attitudine possiamo poi piegare al uitio, essendo ella indifferentemēte et alla uirtù, & al uitio, et così nascēdo habbiamo anche la uia del male, & habbiamo l'intelletto, ilquale possiamo usare in cose cattiue.

Perche gli huomini fanno piu tosto il male che'l bene.

GI. Hora essendo gli huomini fatti dalla natura, & inuiati alle uirtù, & alle buone operationi, come uoi dite, per qual cagione fan piu tosto il mal che il

bene? & per lo piu auenga che conoscano le uirtù, & che sieno nati atti a conseguirle, nondimeno piu tosto seguono quello che è contrario alle uirtù? Pos. A questo uostro dubbio risponde Aristotele, dicendo che in molti modi si puo far male, ma in un sol modo si puo far bene, & quello che si puo far solamente in un modo, si fa piu difficilmente che quello che si fa in piu modi, & per questo i Pithagorici diceuano che il male era dell'infinito, & il bene del finito. leggier cosa adunque è il fallire, ma difficile il far bene, si come se si ponesse un segno, nel quale s'haueße a trar con l'arco, piu facil cosa sarebbe dar fuor di quel segno che dentro, perche in infiniti modi si potrebbe errare, doue solamente in un modo si potrebbe far bene, cioè cogliendo nel segno. Gli huomini adunque fanno piu tosto mal che bene, perche in piu modi, & senza fatica si puo far male, ma in un sol modo, & con gran fatica si puo far bene. Et per questo i fanciulli non uogliono studiare, perche è cosa faticosa, & in molti modi possono non istudiare, ma uolendo studiare, bisogna metterui l'animo, & affaticarsi, & per questo pochi studiano, & pochi sanno, perche gli huomini (come dice Aristotele) fuggono le cose faticose.

In che guisa si perda l'honore.

Gi. Hor che io sò in che cosa consista l'honore, & come s'acquista, uorrei sapere in qual guisa egli si perda. Pos. Habbiate questa per regola generale che tutti coloro che peccano estremamēte contra qualche uirtù morale (perche ciascun peccato è contra l'una delle uirtù) come contra la fortez

za, la temperanza, la giustitia, la liberalità, & altre uirtù, o contra le cose congiunte alle uirtù morali, come l'amicitia, tutti perdono l'honor loro, la ragione è, che se l'esser degno d'honore procede dalla uirtù, dunque l'essere indegno d'honore procederà dal uitio, ilquale è cosa contraria alla uirtù, per le cause delle cose contrarie che sono ancor esse contrarie, & si come l'affermatione è causa dell'affermatione, così la negatione è causa della negatione. Et però se uolete conoscere, quando uno sia indegno d'honore, considerate, se egli opera contra le uirtù, & la consuetudine porta anche questo. perche se fosse alcuno ilquale potesse saluar la uita al padre, o a' figliuoli, o la libertà alla patria con pericolo anche della uita propria, & no'l facesse, egli da tutti sarebbe giudicato indegno d'honore. & similmente se alcuno potesse mantenere in uita un pouero con dargli denari, & no'l facesse, ouero se operasse contra la tẽperanza, cõmettendo peccati enormi, ouero se non seruasse la giustitia, niuno sarebbe, se nõ qualche simile a lui, ilquale nõ giudicasse q̃sto tale indegno d'honore.

Come si puo conoscere quando uno sia indegno di honore.

GI. Voi dite che tutti quelli sono indegni d'honore che peccano contra le uirtù, & contra le uirtù si pecca in due modi, o eccedendo, o mancando, perche la uirtù è il mezo, come in tanti luoghi dice Aristotele & Horatio conferma dicendo.

La uirtù è il mezo.

„ La uirtù è'l mezo tra due uitij estremi.

Verso d'Horatio.

come per esempio, la liberalità consiste nel mezo, in dare a coloro a' quali si dee, & quando si dee, & quello che si dee. Il difetto & mancamento della li-

liberalità, e l'auaritia, laquale ne dà quando si dee, ne quello che si dee, ne a chi si dee, l'eccesso è la prodigalità, laqual dà piu di quello che si dee a chi nõ dee, & quando non si dee. Hora la uirtù è il mezo tra l'eccesso, & il difetto. gli huomini adunque operando secondo l'eccesso, & il difetto della uirtù, operano contra la uirtù, & questi tali come uoi dite, sono indegni d'honore. ma se questo è uero, niuno sarà mai degno d'honore, perche chi è quel che talhora non pecchi? chi è costui, & loderenlo? propria cosa è di Dio solo non peccar mai. Hor se adunque niuno che pecchi contra le uirtù, è degno d'honore, & tutti gli huomini peccano contra le uirtù, adunque niuno huomo sarà mai degno d'honore. ma questo a me pare contra tutte le ragioni, & contra il costume degli huomini, è necessario adunque che l'una delle propositioni sia falsa. la minore non è, perche chiara cosa è che tutti gli huomini peccano, & che solo Dio non commette difetto, dunque la maggior sarà falsa che niuno, ilqual pecchi contra le uirtù sia degno d'honore. Onde questa uostra determinatione a me par piu tosto da Stoico che da Peripatetico. POS. Quella propositione è uerissima che niuno ilqual pecchi contra le uirtù, è degno d'honore, ma ha bisogno d'esser limitata, ella è semplicemẽte uera che niuno che pecchi contra le uirtù, è semplicemente, & assolutamente degno d'honore, & per questo solo Dio è ueramente degno d'honore, perciòche solo esso è senza difetto, doue niuno huomo semplicemente, et assolutamente n'è senza, nondimeno

Solo Dio nõ pecca.

no tra gli eccessi, & i difetti delle uirtù sono i gradi, perche alcuni piu, alcuni meno si discostano dal mezo, ilquale è la uirtù, perche sono alcune cose come poco innanzi dicemmo, lequali benche non sien degne d'honore, son degne nondimeno di perdono. Fra gli eccessi dunque, & i mancamenti della uirtù sono alcuni errori, liquali per l'humana fragilità si perdonano. andare alle triste femine è peccato, & chi lo fa, mal fa, nondimeno perche facendo questo, l'huomo si scosta meno dalla temperanza che farebbe se facesse peggio, questo peccato ad un certo modo si comporta per l'humana fragilità, pur che gli huomini non ui si sommergano dentro a fatto. Semplicemente adunque & assolutamente rari son quelli che sien degni d'honore, perche rari sono che non pecchino, come dice Aristotele de gli huomini nobili, & da bene, de' quali in niun luogo si trouan cento che ueramente sieno tali, nondimeno quegli huomini che son caduti in piccoli errori, & non contra natura, ne in tutto enormi, sono degni d'honore non assolutamente, ma in comparatione di quelli che peccano grauemente, & estremamente. Onde Horatio dice.

Errori che si perdonano.

,, Ottimo è quel c'ha meno piu difetti.

Verso d'Horatio.

Et Aristotele medesimo dice che colui che si scosta poco dal mezo uerso l'eccesso, o il difetto, non si riprende, ma colui che molto se ne allontana. Quella propositione adunque che niuno ilqual pecchi è degno d'honore, s'ha da intender sanamente, cioè che non è degno d'honore assolutamēte, ilche è

uero, ma è ben falso che chi commette falli per la humana fragilità non molto grandi, non possa esser degno di qualche honore. perche in questo mondo quã do parliamo de gli huomini da bene, intendiamo di tali huomini. Se alcuno peccasse contra la temperãza mangiando, o beendo piu di quello che si conuiene, meriterebbe biasimo per certo, ma non perciò sarebbe del tutto indegno d'honore, conciosia cosa che questo auuenga per l'humana fragilità, tutto che fosse piu degno d'honore, se mangiasse solamente quanto si conuenisse. ma coloro che uccidono huomini ingiustamente, & fanno altre cose contra natura non sono degni d'alcuno honore. Habbiamo adunque detto il uero che l'honor si perde per li peccati, che contra le uirtù si commettono, & che niuno ueramente è degno d'honor perfetto, pche ogni huomo pecca. ma pur colui che pecca nõ contra natura, ne scostãdosi molto dal mezo, cioè dalla uirtù, è degno d'honore, a petto a gl'altri che enormemẽte peccão.

Quali ueramente non sono degni d'honore?

GI. Voi dite che commettendo uitij enormi si perde l'honore. hor mettiamo che alcuno pecchi enormemente contra la temperanza, come che egli sia adultero, ilquale peccato dice Aristotele essere enorme, quando dice che nõ ogni operatione, ne ogni affetto riceue in se mediocrità, percioche sono alcuni affetti, liquali tosto che son nominati, portan seco scelerità, come la maliuolẽza, la sfacciataggine, l'inuidia, & alcune operationi similmente come l'adulterio, il furto, l'homicidio. Hor mettiamo adunque che costui che commette adulterio, sia liberale, sia

forte,

forte, sia giusto, & breuemente non pecchi contra alcuna altra uirtù, uorrei sapere se questo tale è degno d'honore. una ragione mostra di nò, perche egli peccando contra la temperanza è ribaldo, & per conseguente nõ è degno d'honore. una altra ragione mostra di sì, perche chiunque opera uirtuosamẽte, è degno d'honore. hor costui opera secondo la liberalità, & la giustitia, & la fortezza, lequali sono uirtù, & chi le ha, uien detto huomo da bene, & ciascuno huomo da bene è degno d'honore. Vi dimando adunque se uno che pecca contra una uirtù sola, & osserua l'altre, perde l'honore? POS. Questo caso che uoi mettete, ui rispondo non esser possibile, cioè che uno pecchi estremamente contra la temperanza, & operi secondo l'altre uirtù, perche chi pecca contra una uirtù estremamente, non puo laudeuolmente essercitar l'altre, come dice ancora Cicerone. & per questo chi pecca contra una uirtù, è necessario che pecchi contra tutte, tanto sono concatenate insieme tutte le uirtù, ilche dichiara Aristotele, quando dice, è chiaro per le cose sopradette che niuno puo esser huomo da bene che non sia prudente. Onde questi semplici che non son prudenti, tutto che non faccian male, non sono huomini da bene, ma sciocchi, conciosia cosa che bisogni che gli huomini da bene sieno prudenti, & che conoscano le buone operationi, & si guardino di mal fare per prudenza. Niuno adunque ilquale habbia le uirtù, puo essere senza prudenza, & niuno puo esser prudente che non habbia tutte le uirtù morali. Rispon

Se uno che pecca contra una sola uirtù, & osserua le altre, è degno di honore.

de poi Aristotele in quel luogo ad una tacita dubitatione che direbbe per auentura alcuna, non trouarsi huomo che nasca capace di tutte le uirtù, ma ciascuno n'ha gia alcuna, alcuna altra non ancora, risponde dico Aristotele, ciò douersi intendere delle uirtù naturali, come della gagliardezza, et della beltà, percioche uno puo essere gagliardo, & non bello. ma parlando delle uirtù morali, lequali fanno gli huomini assolutamente buoni, non è uero che uno ne habbia una, uno altro una altra imperoche insieme con la prudenza, laquale è una sola uirtù, ma intellettiua, son tutte le uirtù morali, & chi possiede una uirtù morale, possiede ancora la prudenza, cosi chi ha una uirtù, le ha tutte. Et al uostro caso uenendo, chi commette adulterio, non ha temperanza, chi non ha temperanza, non ha prudenza, chi non ha prudenza, non ha l'altre uirtù, dunque chi commette adulterio non ha l'altre uirtù. Onde uedete cosi fatto caso non esser possibile. Hor che colui che non ha temperanza, non habbia prudenza, il mostra Aristotele, quando dice che la temperanza in Greco si chiama SOFROSINA, perche conserua la prudenza, come dice ancora Platone nel suo Cratilo. Colui dunque che è senza temperanza, è senza prudenza, perche l'intemperanza corrompe il giudicio dell'operare, & altroue dice che'l uitio inganna, & abbaglia gli huomini ne i principij del far le cose. Onde si comprende che niuno puo essere prudente, che nõ sia buono: Et in altro luogo che quella che è propriamente uirtù, non è senza prudenza, onde si

Chi non ha temperãza, non ha prũdenza.

Prudenza pche da Greci è chiamata SOFROSINA.

dice

dice che tutte le uirtu sono prudenza, & che Socrate in ciò parte diceua male, parte bene, male, perche pensaua tutte le uirtù esser prudenza, bene perche diceua, niuna uirtu esser senza prudenza. & altroue, che la dirittura delle uirtù morali dalla prudenza procede. Et la ragione ci mostra il medesimo, perche se fosse possibile che uno peccasse estremamente contra una uirtu & essercitasse l'altre, seguiterebbe che un medesimo fosse degno della uita & della morte, dell'honore et della uergogna, ilche è contra tutte le ragioni, perche tali cose sono contrarie, onde non possono hauer luogo in quello stesso soggetto. Et che questo seguiterebbe ui mostro col uostro medesimo essempio. chiunque commette adulterio fa contra la temperanza, & merita la morte. Hor se costui potesse operar secondo l'altre uirtù, per quelle sarebbe degno di uita et d'honore, perche per rispetto di quelle uirtù si chiamerebbe huomo da bene, & ciascuno huomo da bene è degno d'honore. adunque non è da dire che uno serui una uirtu, & operi contra un'altra, percioche di quì seguirebbe che uno si mouesse in uno medesimo tempo con contrari mouimenti. Onde quando bene non hauessimo le parole d'Aristotele cosi chiare, questa ragion sola ci dourebbe spignere a far questa risolutione.

GI. Questo che uoi dite, mi par molto strano & fuor dell'opinion de gli huomini, liquali soglion dire che alcuno ha molte uirtu & molti uitij, & l'esperienza ancora è in contrario, perche molti ueggiamo essere estremamente incontinenti, liquali

nondimeno sono forti & liberali, molti ancora so no timidi & non forti, liquali son giusti & libe rali, come i dotti & le donne, & si suol dire di questi, che del tutto sono scelerati senza alcuna uirtu.

,, Mostro horrendo, i cui gesti scelerati
,, Con nessuna uirtu son compensati.

Quasi come con molti uitij possa stare alcuna uirtu. Oltre a cio, se quello che uoi dite fosse uero, un'huo mo, ilquale hauesse ucciso un'altro, sarebbe fatto mo rire dalla giustitia, non solo per hauere operato con tra una uirtu, ma per hauere operato contra tutte.

Chi pecca contra una uirtu, pecca contra tutte.

POS. Quel che detto habbiamo è uerissimo, che chi pecca contra una uirtu, pecca contra tutte, co me habbiamo prouato & per parole d'Aristotele chiarissime, lequali non possono riceuer altro senti mento, & allequali Aristotele non contradice in niun luogo, & per ragione, percioche se ciò non fos se, seguirebbe, come s'è detto, che in un medesimo in stante alcuno fosse degno d'honore & di uituperio, di uita & di morte. Là onde, quando uoi dite che si trouan de' soldati forti, liquali sono incontinen ti, io ui nego, che essendo incontinenti, possano essere ueramente forti, ne crediate gia, che ciascuno che ualorosamente combatte sia forte, ma colui sola mente, ilqual combatte, quando, perche, con cui, & a qual fine egli dee. Hora gli incontinenti, tut to che ualorosamente combattono, non sono però forti, percioche combattono o per uanagloria, o per guadagno, o per altra cosa, laquale non dimostra

Quale è forte.

che essi habbiano le uirtu, conciosia cosa che quel la incontinenza in maniera corrompe il lor giudi cio che non gli lascia combattere come si dee, & facciano qual altra operation uirtuosa si uogliano, sempre mancano in alcuna conditione di quelle che si richieggono a fare che tale operatione sia uirtuosa, & cosi se saranno liberali, saranno a caso, ne serueranno le conditioni della liberalità. Onde tutto dì si uede, che molti soldati incontinenti, o sono prodighi o auari, & se danno alcuna cosa a quelli a cui si dee, non danno però quando si dee, & per quello che si dee, o a quel fine che si dee, & in conchiusione sempre mancano in alcuna cosa, perche hanno il giudicio guasto dall'incontinenza, & benche uno pecchi principalmente & piu, contra una uirtu che contra un'altra, nondimeno manca in tutte, & per questo, se alcuno contra la giustitia pecca amazzando uno huomo, si dee punire per questo eccesso, ilquale è principale. A quello che uoi dite de' dotti & delle donne, ui rispondo, che chiunque è temperato, giusto & liberale, ancora è forte, ma di diuersa fortezza. Percioche non è una medesima la fortezza dell'huomo & quella della donna, contra quello che pensaua Socrate, come dichiara Aristotele, perche la fortezza dell'huomo è quella che comanda, la fortezza della donna è quella che ubidisce, & nell'altre uirtu medesimamente. Et in un'altro luogo, diuersa è la fortezza & la temperanza dell'huomo & della donna, perche uno huomo parrebbe timido, quando fosse cosi forte come una donna

Conditioni che si richieggono a fare un'opera uirtuosa.

La fortezza non è la medesima nella dõna & nel l'huomo.

forte,

forte, & una donna parrebbe quasi dishonesta, se fosse così honesta, come è un'huomo honesto. il gouerno similmente della casa è diuerso dell'huomo, et della donna, l'ufficio dell'huomo è acquistare, della donna conseruare. Se dunque la fortezza dell'huomo sarà in discacciare i nimici, la fortezza della dõna sarà in ubidire al marito, et in sopportare l'auersità, come dice Aristotele, raccontando l'essempio d'Alceste et di Penelope, allequali l'auuersità de' loro mariti Admeto & Vlisse, sofferite con forte & patiente animo partorirono eterna fama, & similmente se uno huomo dotto, ilquale non sia soldato sarà ueramente liberale, sarà etiandio forte, & se egli non hauerà fortezza da combattere contra i nimici, perche gli mancherà perauentura la gagliardia del corpo, haurà nondimeno la fortezza dell'animo da sostenere l'auuersità. Et così quello che cõmunemente si dice, come che senza dubbio sia falso, nondimeno ha non sò che di uero in se, posta l'imperfettione de gli huomini. perche molti peccano cõtra alcuna uirtù non estremamente, poco discostandosi dal mezo, & tali poi saran giusti, perche non piglieranno quel d'altrui. ma nel uero chi pecca contra una uirtù estremamente, pecca contra tutte l'altre, benche non pecchi estremamente.

L'ufficio dell'huomo & della donna.

Alceste e Penelope.

GI. L'una delle ragioni, per cui dite che chi pecca contra una uirtù estremamente, pecca contra tutte, mi par che sia questa, che la prudenza non puo essere senza la uirtù morale, ne la uirtù morale senza la prudenza, ma questo è contra quello che Aristotele

stotele dice in alcun luogo, che essendo la Rhetorica fatta per lo giudicio, è bisogno, che l'oration non solamente sia dimostratiua, ma ancora che l'oratore disponga se medesimo in guisa, & prenda tal qualità, che paia degno di fede, perche sono alcuni huomini, a' quali crediamo ciò che dicono, alcuni altri poi, a' quali non crederemmo, quando ben dicessero che la neue fosse bianca. Bisogna ancora disporre il giudice in qualche guisa, importando molto principalmente ne' consigli, & appresso ne' giudicij, che l'oratore sia stimato da gli uditori disposto in un certo modo & affettionato uerso di loro, & oltre a ciò che'l giudice istesso sia ad un certo modo disposto, bēche a colui che consiglia, è piu utile il parere che egli stesso sia in un certo modo disposto, & l'affetto dell'uditore è piu utile al litigante, perche le cose nō paiono a' giudici le medesime, quando amano & quando odiano, & quando sono adirati & quando quieti, ma paiono o del tutto diuerse, o piu grandi, o piu piccole, imperoche il reo non sarà stimato da giudice che gli sia affettionato, che egli habbia fatta alcuna cosa scelerata, o se parrà che l'habbia fatta, non gli parrà tanto enorme, & il contrario auerrà, se il giudice odierà il reo. quando poi il giudice disidera & spera alcuna cosa, se quello che gli è detto che auerrà è cosa diletteuole, il giudice pensa non solamente che habbia ad essere, ma ancora che habbia ad esser buono, & a colui che è fuor di speranza di quella cosa, ouer non la cura, pare il contrario. hora le cagioni che fanno riputar l'oratore

Bisogna che l'oratore sia degno di fede.

Cagioni che fanno l'huomo degno di fede.

tore

tore degno di fede, son tre, conciosia cosa che tre sieno le cose Rhetoriche, che sono l'enthimema & l'essempio, lequali per se fanno fede oltre alle dimostrationi che rendono, benche accidentalmente l'oratore degno di fede (& questo è quello che fa per lo proposito nostro) la prudenza, la uirtu & la beniuolenza, perciocbe coloro che orano ingannano gli uditori, o per tutte queste tre cose, o per una di quelle, imperoche o per non hauer prudenza & per essere sciocchi, non han diritto et buon parere, o quando habbian buon parere, per essere scelerati & non hauere le uirtù, non dicono quello che pare loro, ò quantunque sieno prudenti & uirtuosi, nondimeno se non son beniuoli a gli uditori, facilmente si crede, che per elettione nieghino di dar buon consiglio. Queste tre cose adunque sole ingannano. Làonde chiunque sarà stimato hauere tutte & tre queste parti, parerà degno di fede a gli uditori. Hor quel che dice Aristotele, contradice a quello che uoi hauete detto, che non puo esser prudenza senza uirtù morale, ne uirtù morale senza prudenza, perche egli assegna in esso tre cagioni, per lequali siamo degni di fede, & uuole che sien diuerse, & che l'una possa esser senza l'altra, perche le separa, & cosi uuole che la prudenza sia senza uirtù & beniuolenza, & la uirtu senza prudenza & beniuolenza, & la beniuolenza senza prudenza & uirtu, adunque è falso, che insieme con la prudenza siano tutte le uirtu, & con ciascuna uirtu la prudenza. perche se quello che uoi hauete detto fosse uero, che

con

con la prudenza fossero tutte le uirtù, chi credesse ch'uno hauesse la prudenza, necessariamente crederebbe, che egli insieme hauesse la uirtù & la beniuolenza, & cosi sarebbe una cagion sola di render l'oratore degno di fede. percioche se egli è prudente adunque ha le uirtu, se ha le uirtu, adunque è beniuolo, perche gli huomini da bene deono amar gli altri, ancora che non gli conoscano. POS. Vero è quel che io ho detto, che la prudenza non puo esser senza le uirtu morali, perche se noi non habbiamo le uirtu morali, non habbiamo il giudicio intero, & quando non habbiamo il giuditio intero, non habbiamo la prudenza, ne le uirtu possono essere senza la prudenza, perche non possono esser senza la diritta ragione, da cui son gouernate, laquale è la prudenza. hora quando uoi m'adducete il luogo d'Aristotele, doue pare che egli mostri la prudenza potere essere senza la uirtu & la uirtu senza la beniuolenza, ui dico che Aristotele iui parla secondo il costume de gli huomini, liquali chiamano prudenti coloro che fanno cose utili a se stessi, & ad altrui, perche la Rhetorica è fatta per lo giudicio de gli huomini, iquali molte uolte chiamano scelerati et di mala cõscienza quei medesimi che essi affermano esser prudenti, perche si fanno guadagnare molte ricchezze, senza guardar se'l modo sia giusto o ingiusto, & medesimamente dicono, esser uirtuosi quelli che non hanno certi uitij enormi. & per questo alcuni sono chiamati sapienti & non prudenti, come furono Anassagora & Thalete, perche gli huomini

La prudẽza nõ puo esser senza le uirtu morali.

Alcuni sapienti e non prudenti.

uidero,

uidero che essi non procacciano la propria utilità, et credettero che ciò facessero per imprudenza, & perche non la conoscessero, non perche non la curassero, quantunque sapessero poi cose marauigliose & diuine, non però utili. quel modo adunque di parlar che usa iui Aristotele, seguita la consuetudine, non la uerità, perche alcuni sono stimati prudenti per far cose utili a se stessi, liquali medesimi nondimeno sono stimati ribaldi per procacciarsi quella utilità, onde, come & quando possono senza hauer alcun risguardo all'honesto. ne tale espositione è lontana da quel luogo d'Aristotele, conciosiacosa che egli non con altra ragione pruoua che l'orator dee hauer una certa qualità, se non perche la Rhetorica è per lo giudicio. egli parla iui, come se parlasse al popolo, & per questo bisogna distinguere tra prudente & uirtuoso & beniuolo. ma per la uerità niuno è prudente, ilqual non sia insieme uirtuoso & beniuolo.

Niuno è prudente che nõ sia insieme uirtuoso e beniuolo.

GI. Voi m'hauete recato a memoria quello che Cicerone dice sopra di questo, oue par che egli intenda se medesimo, come uoi dite. Egli adunque dice, che con due mezi noi ci possiamo far prestar fede, cioe, se egli si stimerà che noi siamo & giusti & prudenti. perche noi sogliamo credere a quelli, liquali pensiamo che siano piu di noi saui, & che possano antiuedere le cose future, & uenendosi al fatto, o in cosa dubbiosa, risoluersi tosto & tutto rimettere in buono stato, perciocheì tutti stimano che questa sia la uera & utile prudenza. Hora a gli huomini giusti & fedeli, cioè a gli huomini da bene, percio si

A cui si suol credere.

crede,

crede che in loro non è sospetto ueruno di fraude, ne d'ingiuria, & in mano di questi tali pensiamo che sicurissimamente si possano dare i figli & le facultà nostre. ma di queste due cose la giustitia ual piu ad acquistar fede, hauendo ella molta auttorità senza la prudenza, doue la prudenza senza la giustitia in ciò non ual nulla, perche quanto alcuno è piu malitioso & astuto, tanto è piu odiato & sospetto, leuata la credenza che egli sia huomo da bene, & però la bontà insieme con la prudenza acquisterà tanta fede quanta ne saprà disiderare, & la bontà ancora senza la prudenza molto uarrà, ma la prudenza senza la bontà niente potrà. ne paia strano ad alcuno, che accordandosi a questo tutti i Filosofi, & hauendo io molte uolte discorso, che chi ha una uirtu l'ha tutte, hora io in cosi fatta guisa le separi, come se alcuno possa essere huomo da bene, ilquale non sia prudente. altra sottigliezza s'usa, quando la uerità si essamina in un discorso, & altra quando tutto'l parlare s'accommoda alla commune opinione. et perciò noi in questo luogo parliamo come fa il uolgo, dicendo che uno huomo è da bene, un'altro forte & un'altro prudente, perche ragionando della opinion popolare, si conuiene usar parole uolgari & usitate, si come fece Panetio. In questo luogo adunque Ciceron conferma l'espositione uostra.

La prudẽza senza la giustitia nõ ual nulla.

Hora ben che di questo habbiamo già ragionato, nondimeno per hauere occasione di sciogliere molti altri dubbi, uorrei sapere piu chiaramente, se le potenze & le ricchezze bastino a rendere honorati

Se le potenze e le ric-

gli huomini che son senza uirtù. Dall'una delle parti mi par di nò, perche l'huomo da bene solo è degno d'honore, dall'altra mi par di si, perche noi ueggiamo che gli huomini ricchi et potenti sono honorati, senza che si ricerchi in loro altra uirtu. Pos. Già u'ho detto secondo Aristotele, che questi tali sono honorati da alcuni, ma in uerità non sono degni d'honore, anzi piu tosto di gran pena, quando sieno senza uirtù, come quelli che douerebbono hauer maggior uirtu che i poueri & che i priuati. Onde dice Demosthene, che i ricchi tristi sono piu degni di riprensione che i poueri tristi, perche a questi la necessità della pouertà apporta qualche perdono appresso coloro che con occhio humano & discreto mirano le cose, doue quelli non hanno alcun giusto pretesto. A far dunque che alcuno sia degno d'honore, si richieggono le uirtu & l'opere uirtuose, tutte l'altre sono estrinseche, che se i ricchi, benche ribaldi, sono honorati, sono honorati per forza, & perche i poueri conoscono che i ricchi possono far loro beneficio, & molti hanno bisogno del loro aiuto. Onde Simonide essendo dimandato dalla moglie d'Hierone, qual fosse meglio, o esser ricco, o sauio, disse, io ueggio i saui alle porte de i ricchi. Onde ne segue che sia meglio l'esser ricco, benche uno altro in ciò lodaua i saui & riprendeua i ricchi. perche i saui conoscono quello di che hanno bisogno, cioè di denari, et però li cercano. i ricchi non conoscono che hanno bisogno della sapienza, & però non la cercano. Se le ricchezze adunque sono apprezzate, è perche molti

chezze bastano ad honorare gli huomini che sono senza uirtu.

Demosthene de i ricchi tristi.

Detto di Simonide.

molti le disiderano & molti paion quasi tutti. appresso i ricchi sogliono hauer piu de gli altri, & dottrina & nobiltà. Oltre a ciò quelli che hanno ricchezze, par che habbiano quelle cose, per le quali gli altri commettono cose scelerate, & per questo tali huomini sono chiamati buoni, nobili, & galanti huomini. ma per dire il uero, coloro che hanno la uirtù ciuile, sono piu cittadini che i ricchi & che i nobili. Il medesimo dico dell'honore. & se altrimenti si costuma, cio si fa nelle Republiche corrotte. Onde dice Aristotele, che nell'oligarchie gli artefici possono conseguire gli honori della republica & i magistrati, auenga che sien sordidi, perche molte uolte son ricchi.

Chi ha le uirtu è ricco e nobile.

GI. Se l'honor si perde, & parimente s'acquista per le uirtù, di quì seguirà che per una ragione niun seruo sarà degno d'honore, perche niun seruo ha le uirtù, benche d'altra parte si trouano molti serui che paion degni d'honore, per hauer fatto benificio altrui, sprezzando la uita propria per l'honesto, & per saluar la uita a loro padroni, come si legge di molti, & tra gli altri d'alcuni nella proscrittione d'Ottauio, di Lepido & d'Antonio, come scriue Appiano Alessandrino, ilqual recita, che un seruo hauendo nascosto il suo padrone in una spelonca, il quale dalla famiglia della corte, per lo commandamento de i tre era cercato a fine d'ucciderlo prese la ueste del padrone, & a lui diede la sua, & fattosi incontro a i cercatori si lasciò uccidere in luogo di suo padrone, & cosi gli saluò la uita. un'altro an-

Appiano Alessandrino della fede di un seruo uerso il padrone.

chora hauendo mutato l'habito col padrone entrò in una lettica coperta, facendo che'l padron la portasse. Onde essendo trouati amendue in questa guisa, egli fu ucciso & il padron fu libero. Et un'altro seruo, ilquale era stato fatto bollare da suo padrone, non solo lo tradì per uendicarsene, ma lo campò dalla morte. perche essendo stato ueduto, mentre portaua il suo padrone in un certo luogo, ilquale era perseguitato, ucciso uno che a caso gli uenne nelle mani, & postolo sopra una pira, & uestito il padrone della ueste di colui, egli prese la ueste & due anella di suo padrone, & fecesi incontro a persecutori, a quali diede ad intendere che egli hauesse ucciso il padrone, ilche gli fu creduto, si per le bolle nella faccia impresse, & si per le spoglie del padrone, lequali seco hauea, onde egli insieme saluò la uita al padrone, & fu da persecutori honorato. Lascio di dire molti altri esempi di serui ualorosi, come quello di Marc'Antonio Oratore, di Plotino Planco, di M. Antonio Triumuiro, & d'Anassilao Tiranno di Reggio di Calabria, percioche questi mi pare che bastino a mostrare che i serui son degni d'honore.

Esempi di serui ualorosi.

I serui sono di due maniere.

POS. I serui sono di due maniere, alcuni per natura, altri per caso & fortuna. i serui per natura nell'istesso modo han da participare nell'honore, nel quale partecipan nella uirtu, ma nella uirtu poco partecipano. Onde Aristotele dice, che essendo il seruo utile alle cose necessarie, egli ha bisogno di poca uirtu, & solo di tanta, che ne per intemperanza, ne per timidità si rimanga dall'operare. Partecipando

cipando adunque poco nella uirtù, parteciperà similmente poco nell'honore.

GI. Et che honore si farà a serui per natura? POS. Gli darem de' denari & altre cose, lequali al uiuere & al uestire son richieste, perche altro è l'honore che conuiene a padroni, altro quello che conuiene a serui. Onde dice Aristotele, che'l cibo è la mercede del seruo, & si come gli altri buomini diuẽgono peggiori, quando non si dà il meglio a migliori, & quando non sono ordinati i premi alla uirtu et al uitio, cosi medesimamente i serui. & per tanto a questo bisogna hauer risguardo, & compiacergli secondo i meriti nel cibo, nel uestire & nel riposo, poi nelle riprensioni & punitioni imitare i medici, liquali dicono, il cibo non esser medicina per l'uso suo continuo. Onde meritano riprensione i Lacedemonij, li quali, come scriue Mirone Prienese, imponeuano a i loro serui ogni uile essercitio, e gli mandauano uestiti di pelle di capra, con un capuccio di pelle di cane, & infra l'anno, quantunque non fossero colpeuoli di alcuna cosa, dauan lor ordinariamente delle busse, accioche non si dimenticassero d'esser serui, & i padroni eran cõdannati in una somma di denari, quando cio lasciauan di fare.

Quale è la mercede del seruo.

Lacedemonij degni di riprensione.

GI. Come posson esser degni d'alcuno honore i serui, non hauendo essi le uirtù morali, lequali si richieggono a fin che l'huomo sia degno d'honore? POS. Ben che essi non habbiano le uirtu morali interamente, pur ne hanno parte, per laquale son degni d'alcuno honore.

Se i serui sono degni di honore.

GI. Hor che dite uoi di quelli che sono serui per fortuna, come quelli che son presi in guerra, o da corsali? POS. Questi tali possono esser degni d'honore, quando son presi non per lor utilità, ne difetto, perche quantunque seruano, non però son nati per seruire, & possono hauer le uirtu morali. & cotali perauentura furon quelli, di che uoi hauete ragionato. onde dice Aristotele, che niuno chiamerebbe seruo colui, ilquale non fosse degno di seruire, altrimenti quelli che sono stimati nobilissimi, sarebbono serui, essendo presi & uenduti per ischiaui, & per questo non chiamano serui questi tali, ma i Barbari, & ciò dicendo non intendono d'altro che di quelli, liquali per natura son serui, perche siamo costretti a dire che alcuni sieno serui per tutto, & alcuni altri in niun luogo, & il simile dicono de' nobili, chiamando i Greci se stessi nobili in ogni luogo, ma i Barbari nobili solamente a casa loro, quasi come sia una nobiltà assoluta & semplice, & un'altra nò. Onde appresso Theodette Helena dice.

Greci nobili in ogni luogo, & i Barbari a casa loro.

Theodette.

,, Chi mi chiamerà serua, essend'io nata
,, Da' Dei per l'una & l'altra stirpe mia?

Sofocle.

Et Sofocle,

,, Se'l corpo è seruo, è libera la mente.

Euripide.

Et Euripide,

,, Molti serui hanno hauuto nome & mente
,, Piu libera di quei che non son serui.

Cicerone.

Et Cicerone. la uirtu sola, & sempre è libera, la quale ancor che i corpi sieno presi con l'arme & posti in prigione, nondimeno mantiene il suo pri

uilegio

uilegio & la libertà in tutte le cose.

GI. Se i serui per natura non hanno le uirtu, come uoi dite, & perciò non sono assolutamente degni d'honore, per qual cagione adũque dice Aristotele, essere qualche utilità & amicitia fra padroni et serui per natura? uuol forse dire che possa esser amicitia tra'l padrone & il seruo? l'amicitia pure, come dice egli stesso, è una certa equalità, & questa equalità tra'l seruo e'l padrone non puo esser se nõ di uirtu. è bisogno adunque che'l seruo habbia uirtu eguale al padrone. Onde tanto sarà degno d'honore, quãto è il padrone. POS. Egli è uero che tra'l padrone & il seruo è amicitia et equalità, ma questa equalità è secondo una certa proportione, nõ tale quale è tra gli huomini liberi & ueramente uirtuosi, ma essendo nel seruo tanta uirtu, quanta basta a seruire il padrone, questa fa ad un certo modo equalità & proportione dal seruo al padrone.

Vtilità & amicitia fra padroni e serui.

GI. Et quale spetie d'amicitia è quella, laqual cade tra'l padrone & il seruo, essendo molte spetie dell'amicitia? POS. A questo risponde Aristotele, quando dice, che egli è una spetie d'amicitia secondo la maggioranza, come del padre col figliuolo, del marito con la moglie, del uecchio col giouane, del padrone & signore col seruo & suddito. Onde possiamo dire, che questa amicitia del seruo col padrone, benche sia secondo una certa proportione, & contenga in se uirtu, non però tanta ne contiene che quella uirtu sia degna d'honore assolutamente, ma si ben di qualche honore, perche si co-

Quale spetie di amicitia è tra il padrone e il seruo.

me quella uirtù è picciola, così di picciolo honore è degna, & così con quella picciola uirtù sta l'amicitia, & con l'amicitia sta quella picciola uirtu, laquale è degna di piccolo honore.

GI. Voi hauete detto, che coloro liquali sono fatti prigioni in guerra, non sono serui ueramente, ne per natura, quando hauete posto due spetie di serui. hora questi tali che sono fatti prigioni, sono uinti di uirtù d'animo et di corpo da coloro che gli hanno presi. se sono stati uinti di uirtù, pare adunque che sieno serui per natura, perche il seruo per natura si definisce esser colui, ilquale ha meno uirtù, & quelli che sono uinti di uirtu hanno minor uirtu de i uincitori. Il medesimo dico di quelli che combattono in isteccato, et son fatti prigioni da gli auuersarij. Vorrei dunque sapere, se colui che è fatto prigione è ueramente seruo di colui che l'ha preso. Se uoi dite, che egli sia ueramente seruo, dite cosa che par falsa, perche egli puo essere huomo da bene, onde non sarà seruo per natura. Se dite, che egli non sia ueramente seruo, hauerete contra quella ragion ch'io gia u'ho detta, cioè che essendo egli stato uinto di uirtù dall'auersario suo, & essendo la uirtu quella che distingue il seruo dal padrone, secondo il piu & il meno, pare che egli sia ueramente seruo del uincitore. Et questo medesimo conferma la consuetudine, rimanendo secondo lei quelli che sono uinti prigioni de' loro uincitori, ne potendo combattere con altrui senza licentia de' uincitori. Et oltre a cio pare che sia lecito a' uincitori di menare i uinti prigioni per tutto.

Se colui che è fatto prigione, è ueramente seruo di colui che l'ha preso.

POS.

POS. Io ui riſpondo, & primieramente intorno a quelli che ſon preſi in guerra, liquali a fare che ſiano ueramente prigioni, & ſerui de' uincitori, due conditioni ſi richieggono, la prima è che la guerra ſia giuſta. Onde dice Ariſtotele che alcuni diceuano, la ſeruitù che procede dalla guerra non eſſer giuſta, potendo interuenire che'l principio & la cagione della guerra non ſia giuſta. Et in altro luogo accẽna qual guerra ſia giuſta quando dice non douerſi attendere alla guerra per mettere in ſeruitù coloro che nō'l meritano, ma per tre cagioni eſſer lecito di far guerra. La prima è per nō eſſer meſſo in ſeruitù da altri, cioè per difender la ſua libertà, & uiuere in pace, la ſeconda per acquiſtare Imperio, non principalmente per l'Imperio, ma per l'utilità di coloro che l'huomo intende di ſoggiogare. la terza per commandare a quelli che meritano di ſeruire. La ſeconda conditione che ſi richiede a far che i uinti diuengano ueramente ſerui de' uincitori, è che eſſi ſien uinti di uirtù d'animo, & di corpo da' nemici, perche in queſti caſi ſono ſerui di chi gli fa prigioni. ma ſe foſſero preſi in guerra ingiuſta, o ſolamente per fortuna, eſſi non ſarebbono ueramente ſerui, perche niuno è per molto felice & forte che ſia, ilquale non ſia ſoggetto alla fortuna, ne anco ſe foſſero preſi per inſidie o con ſoperchieria. perche gli huomini non ſono obligati a rendere conto di quelle coſe, lequali per inſidie, o con ſoperchieria uengon lor fatte. ne l'honore ſtrigne a cotali coſe gli huomini honorati.

Conditioni che richieggono a fare che quelli che ſono preſi in guerra, ſiano ueramente prigioni e ſerui de' uincitori.

Ciaſcuno è ſoggetto alla fortuna.

GI. Et che dite uoi di quelli che ſon fatti prigio

Di quelli che son fatti prigioni in isteccato.

ni in isteccato? POS. Il medesimo, cioè che se egli è fatto prigione per ualor proprio del uincitore, nō perche se gli sia rotta la spada, ne perche sia caduto in terra non per suo difetto, ne per altro impedimento, del quale egli non sia stato cagione, ne per arme false, & sofistiche, egli non assolutamente, ma solo del uincitore è seruo, ma se egli è fatto prigione per insidie, come si costuma hoggidì da molti, liquali portano arme false, con cui mostrano la loro uiltà, & il timore che hanno dell'auuersario, come elmi, co' quali ueder non si possa, spade, lequali con la mano diritta usar non si possano, ma solo cō la manca, quel tale non solo non è seruo del uincitore, ma il uincitore resta in tutto uituperato, & l'auuersario nel principio ueggendo tali arme puo ricusar di cōbattere. Bisogna adunque che noi col ualor proprio ci difendiamo, & con l'equalità, non con gl'inganni, ne con la disagguaglianza che quelli in tal modo uengon presi, non con l'altrui ualore, ma con la disagguaglianza, non son serui, ne assolutamente, ne del uincitore (se però si puo chiamar uincitore colui che uince con altro che col proprio ualore) perche l'insidie sono infinite, et gli huomini non sono tenuti alle cose infinite. ma quando son uinti per ualor del uincitore, allhora son serui de' uincitori, non però assolutamente, perciochè egli e possibile che colui che è fatto prigione, habbia tanta uirtù che sia atto a commandare ad altrui, benche non n'habbia tanta, quanta n'ha l'auuersario suo, imperoche tra le uirtù l'una puo esser maggior dell'altra.

Gli huomini non sono tenuti all'insidie.

GI. Non

GI. Non è egli seruo colui ilquale è uinto di uirtù? POS. Bisogna aggiugnerui qualche cosa, & dire colui che è superato di uirtù in tal guisa che egli habbia solo tanta uirtù, quanta basta ad ubidire altrui, è seruo per natura. hor colui che resta prigion nello steccato, puo hauere come ho detto tãto di uirtù che sarebbe atto a comandare, benche n'habbia meno di colui che l'ha preso, perche tra le uirtù sono i gradi, onde dice Aristotele che si puo operar giustamente, & temperatamente, piu & meno.

Se è seruo colui che è uinto di uirtù.

GI. Et quale è piu dishonorato colui che s'arrẽde, o colui che si lascia prima amazzare? POS. credo che sia piu dishonorato colui che prima si lascia amazzare, massimamente quando egli uede la morte manifesta, & che non u'è alcuno scampo, percio che questa è una ostinatione, & bestialità, et un darsi morte fuor di proposito, laqual morte gli huomini forti deono fuggire quanto possono, ogni uolta che ella non è per giouare alla patria, ne ad alcuna altra honesta attione.

Chi è piu dishonorato, o colui che si arrende, o che prima si lascia amazzare.

GI. Lasciamo hora di parlar de' serui per natura, & per fortuna, & uegniamo a gli artefici, liquali per la medesima ragione che ho detta de serui pare che non sian degni d'honore, dandosi l'honore al l'operationi uirtuose, doue gli artefici non hanno le uirtù morali. hor questo è contrario a quello che dice Aristotele che noi chiamiamo saui quelli che sono eccellenti in qualche arte come Policleto, & Fidia, liquali chiamiamo saui statuari, & la sapienza è degna d'honore sopra tutte l'altre facultà, & pur la

Policleto. Fidia.

la statuaria pare arte mecanica, adunque ancora gli artefici meccanici saranno degni d'honore.

Gli artefici assolutamente non sono degni di honore.

POS. Gli artefici assolutamente non son degni d'honore, perche assolutamente non hanno le uirtù morali, ma tuttauia hanno tanta uirtù, quanta basta a fargli operare. Onde dice Aristotele, potrebbe dubitare alcuno se egli bisogni che gli artefici habbiano uirtù, percioche molte uolte per intemperanza la sciano d'operare, acciò dunque che essi non lascino d'operare, hauran bisogno d'un poco di uirtù, & così saranno degni d'un poco d'honore, non assolutamẽte. Et questo che io dico de gli artefici, intendo de gli artefici meccanici, cioè di quelli che essercitano arte, laqual rende il corpo & l'animo inutile all'opere uirtuose, perche dice Aristotele douersi giudicar uile quello essercitio, quella arte, & quella disciplina, laquale rende il corpo o la mente dell'huom libero inutile all'opere uirtuose, & però quelle arti che peggiorano il corpo, & tutti gli essercitij mercenarij, diciamo esser sordidi, percioche tengono la mente occupata, & l'auuiliscono. quiui non uuole Aristotele che le facultà degne d'honore si debbano essercitare per mercede, ma per l'honesto che l'arti uili sono per lo guadagno. Quando adunque mi dite se le uirtù morali si richiedesseno a fare che alcuno fosse degno d'honore, seguitarebbe che gli artefici uili non fossero degni d'honore, io ue lo concedo, perche essi non hanno la uirtù interamente, ma solo hanno tanta uirtù, quanta basta a fargli operare & essercitar le loro arti senza inganno. Onde dice

Le facoltà degne di honore non si debbono essercitar per mercede, ma per l'honesto.

Cicerone la giustitia è necessaria a quelli che comprano, uendono, togliono, & danno a pigione, & fanno altri trafichi, laqual giustitia ha tanta forza, che ne quelli ancora che si pascono, & uiuono con mezi scelerati, posson uiuere senza hauere qualche particella di giustitia, perche colui che ruba, o toglie per forza alcuna cosa, ad alcun di coloro che di compagnia rubano, egli non puo piu rubare. il Capitano parimente de' Corsali, se non parte egualmente le preda, uiene amazzato, o abbandonato da' compagni, onde si dice che i ladroni hanno le lor leggi, alle quali ubidiscono. Et per questo Bargulo ladrone per natione schiauo, del qual parla Theopompo, fu molto potente, imperoche egli partiua egualmente la preda, & molto piu potente per questo medesimo fu Viriato Portughese. In ciascuna arte adunque è bisogno di tanta uirtù, quanta è di mestiere, perche sieno bene essercitate. la onde si come cade in loro poca uirtù, cosi medesimamente possono esser degni di poco honore. & se alle uolte si prestan loro grandissimi honori, & si pongono statue, questo auuiene per accidente, imperoche a molti ancora sono state poste statue, liquali piu tosto hauerebbono meritato grandissimi supplicij, ma questo pende dalla uolontà de gli huomini, doue noi seguitiamo la natura, & parliamo secondo la uerità della cosa, percioche le regole si debbono dare non secondo quello che si costuma uariamente, & con incerta legge, ma secondo la natura, sia come si uoglia, & in qualunque luogo si sia.

Cicerone de la giustitia.

Bargulo ladrone.

Viriato Portughese.

Se Aristotele chiama gli artefici saui.

GI. Aristotele non chiama egli tali artefici saui? & non è egli chiaro che la sapienza è degna di grandissimo honore? POS. Aristotele non intese iui per sapienza la notitia delle cose alte, della qual parlò, quando disse che di grandissimo honore era degna, ma intese della uirtù & dell'eccellenza dell'arte, come nel medesimo luogo egli stesso si dichiara, dal qual luogo parimente si comprende che Aristotele spesse uolte usa impropriamente i uocaboli, rimettendosi alle definitioni che di loro ha date ne i propri luoghi, ilquale abuso apporta a molti molte difficultà.

Ma parmi tempo hoggimai, poscia che buona pezza habbiamo ragionato, d'attendere alquanto alla sanità. domane poi, & gli altri giorni appresso niente altro faremo, se non questo, fino a tanto che uoi di tutti i dubbi sarete chiaro. GI. così facciamo.

IL FINE DEL PRIMO LIBRO.

DELL'HONORE DI M. GIO. BATTISTA POSSEVINO

LIBRO SECONDO.

INTERLOCVTORI

Giberto da Correggio & Posseuino.

I PAR pure Posseuino che la materia dell'honore, laqua le al presente habbiamo nelle mani, sia a guisa d'una Hidra Lernea, a cui per ogni capo che si tronca, immantenente cinquanta ne rinascono. Voi per auentura hierisera partiste da me con animo che io fossi chiaro, & per sempre risoluto che l'hono re si conseguisse per le uirtù morali, la doue tuttauia mi uengono in mente di maggior dubbi. conciosia cosa che se questo fosse uero, per quel che a me paia. ne seguirebbe che un soldato priuato, ilquale haues se le uirtù morali, potrebbe combattere col suo capi tano, ilqual non l'hauesse, ma fosse scelerato, perche il sol-

Hidra Lernea.

il soldato priuato, quando è tale è degno d'honore, & il Capitano per lo contrario che non è tale, non è degno d'honore. Hor questo è contra la commune usanza, perche il soldato priuato è soggetto, & suddito del capitano. & non è conueniente che colui che ubidisce, sia posto in pari grado con colui che comanda. Non potendo adunque darsi il duello, se non tra eguali, come è commun parere, egli non potrà darsi tra colui che ubidisce, & colui che commanda, perche il commandare significa una certa preminenza, laquale non puo stare insieme con la equalità. Ne seguitarebbe parimente una altra cosa assai piu strana, se soli coloro liquali hanno le uirtù morali fossero degni d'honore che in alcun caso non solamente i Capitani, ma etiandio i soldati priuati, liquali fossero uirtuosi, potrebbono combattere co i Re, & con gli Imperadori che non hauessero le uirtù morali. Hor tutte queste cose sono stranissime, & fuori d'ogni costume. adunque non è uero che la uirtù sola renda gli huomini degni d'honore, concio sia cosa che egli si confonderebbe tutto l'ordine della natura, onde uediamo che i Re, & gli Imperadori non solo ricusano di combattere co i soldati priuati, & coi capitani, ma ancora con molti Principi, & Duchi non sudditi a' loro, allegando questa ragione, che essi hanno molti sudditi piu potenti di quei Principi.

Il Duello nõ potersi dar se non tra eguali.

GIOVAN BATTISTA POSSEVINI. Il soldato priuato che è uirtuoso, non solamente puo disfidare il suo capitano che non sia uirtuoso, ma ancora essendo disfidato da lui, puo ricusarlo,

Che'l soldato priuato che è uirtuoso, puo disfidare il suo Capitano.

cusarlo, non essendo conueniente che gli huomini degni d'honore combattano con gli indegni, co' quali non posson guadagnare nulla, ma debbono combattere in cose dubbie & con auuersari, che infino a quella differenza sieno stati stimati degni. Quando mi dite che'l Capitano commanda e'l soldato ubidisce, ui rispondo, tal Capitano non esser ueramente Capitano, ma fatto per fortuna & contra natura, anzi piu tosto esser seruo, che lo scelerato sempre è seruo dell'huomo da bene, & quando pur auuiene che esso gli commandi, ciò non dimostra però maggior eccellenza, ne quel tale è ueramente padrone, o Capitano, imperoche non è per uirtù propria, ma d'altrui, & per lo commandamento del Principe, non gia perche egli il meriti. è ben che'l Capitano ilquale sia buomo da bene, & per proprio ualore habbia quel grado acquistato, nõ puo esser chiamato a Duello da un soldato priuato. ma qualhora il soldato priuato sia buomo da bene & possa prouare che'l Capitano sia buomo scelerato, puo, non solamente disfidarlo, quando da lui fosse ingiuriato, ma ancora ricusarlo giustamente, quando fosse disfidato da lui. Il medesimo dico de i soldati priuati & de i Capitani uerso i Re & gli Imperadori, perche u'è il medesimo rispetto.

Lo scelerato è sempre seruo dell'huomo da bene.

GI. Pur questo è contra la consuetudine.

POS. Voi douereste hoggimai esserui accorto che noi non seguitiamo la consuetudine, ma la uerità et la ragione, & quello che è secondo la natura.

GI. Et in qual guisa è ito inanzi questa consuetudine

tudine che un soldato priuato non possa combatter con un suo Capitano, ne un Capitano, o anche soldato priuato con un Re, o Imperadore? Pos. Questa consuetudine ha hauuto buon principio, & tutte l'arti sono state fatte a buon fine, ma gli huomini son quelli che l'usano male spesse uolte.

Se tutte l'arti sono state fatte a buon fine.

GI. Questa conchiusione mi par piena di gran difficultà che tutte l'arti sieno state fatte a buon fine, percioche l'arte del comporre i ueleni intende solo ad auelenare & uccider gli huomini, ilquale non mi pare gia che sia buon fine. Pos. Sono stati de gli espositori, liquali ueggendo questa difficultà nel principio dell'Ethica, quando Aristotele dice, che tutte l'arti appetiscono il bene, rispondono in due guise, prima che l'arte propriamente si chiama quella che tende al bene dell'huomo, ma quelle che son fatte per offender gli huomini, propriamente non sono arti. Appresso dicono che'l bene è di due maniere, l'uno uero, l'altro apparente, & che l'arti, lequali mirano alla morte de gli huomini, non appetiscono il uero bene, ma l'apparente. Hor queste risposte a me non piacciono in modo alcuno, essendo la propositione d'Aristotele nel principio dell'Ethica generale, altrimenti non prouerebbe quel che egli intende di prouare, cioè, che nelle operationi humane si truoua quel fine, ilquale cerchiamo, per lui stesso & tutte l'altre cose per lui, ilche è il medesimo che è il supremo bene dell'huomo et la felicità. Dicono poi costoro che cotali arti, come è quella del compor ueleni, appetiscono il bene apparente et non

Il bene di due maniere.

il

il uero, ilche è contra la definition dell'arte posta da Aristotele, ch'ella è habito fattiuo con ragione uera, che la ragione uera, conduce al uero bene, non all'apparente, percioche dal uero non si conchiude mai il falso, ne per se, ne accidentalmente come hieri dicemmo. questa ragion uera è quel discorso, col quale conchiudiamo le cose che si debbon fare nell'arti, ma il bene apparente è disiderato dall'intelletto, quando egli s'inganna & usa la ragion falsa, laqual non entra nell'arte, ma nel contrario habito, ilquale, uolendo isprimere affatto il uocabolo Greco ATECHNIA, chiameremo inertia. Il medesimo cōferma Aristotele in molti altri luoghi, doue dice che gli habiti dell'intelletto nostro, sono cinque, da i quali esso non è mai ingannato, l'intelletto, la sciēza, la sapienza, la prudenza & l'arte. con questi habiti l'intelletto sempre per se conosce il uero, et un di quelli è l'arte. adunque noi non ci possiamo ingannare in alcuna arte, & se talhor c'inganniamo, questo non è difetto dell'arte, ma è proprio di noi.

Arte come è difinita da Aristotele.

Atechnia.

Habiti dell'intelletto, per li quali egli mai nõ è ingãnato.

GI. Et che dite uoi dell'arte del comporre i ueleni?

POS. Dico che ella è fatta a buon fine, perche insegna di comporre i ueleni, a fin che noi gli possiamo schifare & nel bisogno trouarui il rimedio, si come diciamo della Rhetorica, laquale insegna a conoscere i contrari, & de i contrari l'uno è sempre male, ma ella non ce gl'insegna, perche noi mettiamo in opera l'uno & l'altro, non essendo lecito mai di far male, anzi ci mostra la natura del male, accioche sappiamo guardarci da lui in noi stessi &

ischifarlo, quando altri ce'l persuade, che se noi ma le usiamo cotali arti, ciò procede dalla nostra maluagità, non dal fine dell'arte. perche Aristotele dice, questo esser comune a tutti i beni che noi gli possiamo usar male, eccetto la uirtu, laquale tosto che è male usata, perde il nome & la natura propria, & gia non è piu uirtu.

Tutti gli huomini operano per lo bene apparēte.

GI. Et pur Aristotele dice, che tutti gli huomini operano per lo bene apparente. POS. Altro è il rispetto dell'arti, altro quello de gli huomini particolari, gli huomini fanno quel che fanno, parendo loro che sia ben fatto, & talhor s'ingannano, talhor nò. onde dice Aristotele, che tutti gli huomini cattiui sono ignoranti, perche non sanno il principio del bene operare, ma l'arte non s'inganna mai, perche ella è habito fattiuo con ragion uera, come gia habbiamo detto. & per tanto Aristotele in quel luogo dice, che tutti gli huomini operano per lo bene apparente, per comprendere insieme et gli huomini da bene e i cattiui, perche gli huomini operano per lo bene apparente, perche operano per lo ben uero, il quale pare lor bene, & i cattiui operano per lo ben falso, ilquale appar loro uero bene.

GI. Poi che hauete toccato un passo, doue cade a proposito il ragionamento del libero arbitrio secondo Aristotele, non gia secondo i nostri theologi, quādo hauete detto tutti gli huomini cattiui essere ignoranti, perche non sanno operare il principio del bene, se a uoi piacesse, a me sarebbe molto a grado che ne ragionassimo alquanto peripateticamente, prima

che

che passassimo piu oltre, il qual ragionamento (come uoi dite) essendo tutto l'honor fondato sopra l'essere huomo da bene, non sarà fuori di proposito, dipendendo l'essere huomo da bene dal libero arbitrio, & tanto meno sarà fuor di proposito, quanto che leuãdo molti il libero arbitrio, & attribuendo tutte le nostre operationi a i fati, o a gli influssi delle stelle, o alla prudenza infallibile & ineuitabile di Dio, doue essi dicessero il uero, niun sarebbe degno d'honore, perche se gli huomini facessero l'opere buone, le farebbono sforzati da dette cause, & uoi diceste hieri, che quel uocabolo opinione posto da Aristotele nella definition dell'honore, significa elettione, onde si comprende, che le cose fatte per forza & non per elettione, non son degne d'alcuno honore. POS. Molto m'aggrada questa uostra proposta, & però facciam quì, come un segno del luogo, doue si lascia il primo ragionamento, perche poi piu ageuolmente ui possiamo rientrare, & diamo principio a quest'altri. Ma per meglio comprendere, in qual guisa operino gli huomini & gli altri animali, dichiareremo auanti che d'altro parliamo, le potẽze dell'anima nostra, parlando sempre naturalmente & secondo la mente d'Aristotele, non secõdo la nostra religione, perche noi attendiamo hora ad Aristotele non alla Theologia Christiana. L'huomo adunque ha due anime, l'una delle quali è dotata di ragione, l'altra nò, laqual nondimeno in tanto si dice esser capace di ragione, in quanto è atta ad ubidire all'anima dotata di ragione, lequali cose Aristotele dichiara in molti

Del libero arbitrio peripateticamente.

Le cose fatte per forza e nõ per elettione nõ son degne d'honore.

L'huomo, secõdo Aristotele ha due anime.

luoghi. Hora queste due anime, lequali sono la sensi
tiua & la ragioneuole, sono cose diuerse, & secondo
Aristotele non solamente per alcun rispetto distinte
tra loro, ma in tutto essentialmente differenti. L'ani
ma sensitiua ha due potenze, si come anco fa due
uffici, con l'una potenza conosce le cose che le sono
rappresentate da' sensi, & questo è il primo ufficio,
& chiamasi secondo questa potenza anima sensiti
ua conoscitiua, con l'altra potenza essa appetisce
quello che dall'anima sensitiua conoscitiua è stato
conosciuto, & questo è il secondo ufficio, & secondo
questa facultà si chiama anima sensitiua, appetitiua
o concupiscibile, di modo, che queste due potenze so
no una cosa medesima, & solo son differenti tra lo
ro, in quanto ciascuna opera diuerse cose, imperoche
l'anima sensitiua in quanto ella conosce, si chiama
conoscitiua, in quanto appetisce, si chiama appetiti
ua, o concupiscibile, & questa anima sensitiua è quel
la che contrasta alla ragione. Un'altra potenza an
cora ha l'anima sensitiua, laqual si chiama memora
tiua, con cui elle si ricorda delle cose conosciute, per
ciochela potenza conoscitiua ha due parti, l'una si
chiama senso comune, l'altra fantasia, il senso comu
ne è l'una delle potenze dell'anima sensitiua conosci
tiua, cō laquale essa discerne l'una cosa sensibile dal
l'altra che le sono presentate da' sensi esteriori, si co
me è dal sapore all'odore, percioche il senso esteriore
non puo giudicare d'un'altra cosa sensibile, come la
uista non puo giudicar del suono che è l'obietto del
l'udire. là onde fu bisogno d'una potenza, laqual giu
dicasse

L'anima sensitiua, quante potenze ha.

dicasse la differenza che era tra gli obietti de i cinque sensi esteriori, et questa è il senso comune. La fantasia, laquale Auerroe et Auicēna distinguono dalla cogitatiua & non bene, perciocbe Aristotele non moltiplica piu potenze, la fantasia dico, discorre sopra le cose che le son presentate dal senso comune, et dapoi che ella ha fatto il suo discorso, l'anima sensitiua appetitiua appetisce quello che la fantasia ha giudicato. Le spetie poi & le similitudini delle cose conosciute dalla fantasia, si ripongono nella memoratiua. L'anima ragioneuole ha due parti, l'una delle quali si chiama attiua l'altra passiua, cioè ricettatrice & acquistatrice, perche questo uocabolo patire, è equiuoco, & in questo proposito non significa difetto, ma piu tosto perfettione. Queste due parti dell'anima ragioneuole, uoglio dire l'attiua, cioè l'intelletto agente & la passiua, cioè l'intelletto passibile, sono cose diuerse & distinte realmente, si come la materia si distingue dalla forma. Ilche dichiara Aristotele, quando pruoua che si dà l'intelletto agente. La parte attiua serue alla passiua, come fa la luce a gli occhi, perche noi non uediamo nelle tenebre, ma u'è bisogno di luce, laquale allumi il luogo che è in mezo, et allhora l'oggetto puo producere & mandare la spetie et similitudine sua a gli occhi. L'attiua parimente illustra le fantasie & le similitudini delle cose, lequali dalla passiua son riceuute. La passiua ha due parti, l'una delle quali si chiama intelletto, l'altra appetito, o uolontà, che per hora uogliamo chiamarla, & queste due parti son tra

L'anima ragioneuole, quante parti ha.

loro distinte, non realmente, ma secondo diuerso rispetto per le loro operationi, perciοche l'anima ragioneuole, in quanto ella è passiua, intende & uuole, in quanto ella intende, si chiama intelletto, in quanto uuole, uolontà. L'intelletto si diuide in due parti, diuerse solo per le loro operationi, in intelletto speculatiuo, col quale egli contempla le cose che alle scienze appartengono, et in intelletto prattico, ilquale da Aristotele è chiamato consultatiuo, col quale l'anima giudica ciò che s'habbia da fare, ne potremmo operare alcuna cosa, che prima non fosse stata giudicata da questa parte prattica & consultatiua. Et quando l'anima con quella parte ha deliberato & giudicato alcuna cosa esser buona, subito la desideriamo, et quando desiderata l'habbiamo, subito l'appetito commanda & muoue le membra ad operare, & doue non ui si interponga qualche impedimẽto, incontanente facciamo quello che habbiamo disiderato. Hor la cagione di tutti gli errori è il congiungimento e collegamento dell'anima sensitiua cõ la intellettiua, perche giusta & conueneuol cosa sarebbe, che la parte intellettiua, per esso ragioneuole, gouernasse & commandasse alla sensitiua, et allhora gli huomini operan bene et utilmẽte per loro, quando cosi fanno, ma quando la sensitiua peruertisce il discorso dell'anima intellettiua, allhora ne nascono tutte le sceleratezze degli huomini. Questo cosi detto, io pongo due conchiusioni ferme & risolute. La prima è, che l'ufficio dell'anima intellettiua è intẽdere, discorrere, far sillogismi, discernere il uero

L'intelletto è diuiso in due parti.

Cagione di tutti gli errori.

Vfficio dell'anima intellettiua.

dal

dal falso nelle scienze, & il bene dal male nelle facul tà operatiue. La seconda conchiusione è che tutta la libertà nostra di mente d'Aristotele consiste nel la parte intellettiua, & l'ufficio dell'altra parte, cioè dalla uolontà, è di ualor quello che dall'intelletto è stato giudicato. Onde se l'intelletto erra, erra pari mente la uolontà, perche la uolontà è cieca, & nien te puo, & perciò quando discorriamo le cose buone, uogliamo ancora le cose buone. Et per questo dice Aristotele che tutti gli huomini cattiui sono ignorā ti. Tutto l'errore adunque è nell'intelletto, percio- che la uolontà è stretta a uoler quello che ha guidi- cato l'intelletto, & non puo fuggire di far questo. Et quel medesimo ch'io dico dell'intelletto, & della uolontà, si puo dire della parte conoscitiua, & appe titiua, nell'anima sensitiua, imperoche quando l'ani ma sensitiua conoscitiua ha giudicato alcuna cosa esser buona, l'appetito è costretto a disiderar quella, & la libertà dell'anima sensitiua sta nella parte co- noscitiua, non nell'appetitiua. Ma perche uerrà in proposito di parlare de gli appetiti, meglio sarà che io ne ragioni alquanto in questo luogo, & ch'io ui mostri tutte le loro spetie. L'appetito adunque è di due maniere, l'uno si chiama naturale, ilqual se- guita la natura della cosa, l'altro animale, ilqual se guita le cose che conoscono, & ritrouasi solo in esse. L'appetito naturale è quella inclinatione, laquale hā no le cose di lor natura come l'appetito del fuoco è d'andare alla in sù, della terra alla in giù, & tutte le cose naturali hanno questo appetito, ilquale è sen

Tuttigl'huo mini cattiui sono igno- ranti.

Appetito naturale.

za

za cognitione, & tanto conuiene alle cose animate, quanto all'inanimate. Onde anche gli huomini hanno l'appetito naturale di generare un simile a se stessi. L'appetito animale in due parti si diuide nell'appetito dell'anima ragioneuole, & nell'appetito dell'anima sensitiua. gli appetiti dell'anima ragioneuole son due, la uolontà, & l'elettione, & altretanti son quelli dell'anima sensitiua, la concupiscenza, & l'ira. Tutte quelle cose che hanno l'appetito animale, hanno parimente l'appetito naturale, ma non in contrario tutte quelle che hanno l'appetito naturale, hanno etiandio l'appetito animale, come le pietre, le piante, & altre cose simili, lequali hanno solamente l'appetito naturale. Hora la concupiscenza è appetito, & disiderio di cosa che sia diletteuole, & soaue, o che almeno paia tale, potendo la conosciti ua, cui ella segue, ingannarsi. Questa concupiscenza si ritroua senza alcuno altro appetito animale in cotali animali imperfetti, liquali hanno solamente il senso del tatto, come l'ostriche, & le sponghe marine, liquali animali non hanno altro appetito animale, fuor che la concupiscenza, onde quando sentono alcuna cosa soaue, si dilettano quando alcuna molesta si ristringono. imperoche ciascuno animale ilquale ha fantasia, ha etiandio appetito, & quando hanno la fantasia imperfetta, hanno similmente l'appetito imperfetto. gli animali perfetti liquali si muouono con piu mouimenti, hanno la concupiscenza, & l'ira, & per cotali appetiti si dice che detti animali operano spontaneamente.

Appetito animale.

Concupiscẽza.

GI. Dunque tutti gli animali perfetti operano spontaneamente? POS. Gran differenza è tra spontaneo, & uolontario. Et coloro che nel quarto & nel quinto capitolo del terzo libro dell'Ethica han tradotto HECVSION per uolontario, & non per ispontaneo, hanno guastato tutto il senso di quei capitoli, imperoche il uolontario è solamente ne gli huomini che non sono fanciulli, lo spontaneo è ne gli animali senza ragione, ma perfetti, & anco ne' fanciulli.

Se tutti gli animali perfetti operano spõtaneamente.

GI. Egli par pure che Aristotele dica lo spontaneo conuenirsi solamente all'huomo, quando definisce che'l fare spõtaneamente è quando si fa sciẽtemẽte, et la scienza conuien solo a gli huomini. POS. Aristotele in quel luogo usa il nome della sciẽza cõ significato improprio, altrimenti contradirebbe a quello che egli dice altroue chiarissimamẽte. L'ira è disiderio di uendetta, per lo dispregio apparente di se, o di alcun'altro de' suoi, imperoche gli huomini disiderano di uendicarsi, quando sono disprezzati da qualch'uno. Tutti questi appetiti oltre a gli altri animali, son nell'huomo, percioche egli ha la parte sensitiua, nella quale egli cõmunica con gli altri animali, ma gli appetiti proprij, et soli dell'huomo sono la uolõtà, & la elettione, iquali gli conuengono per l'anima intellettiua, per cui propriamente egli è huomo.

Definition dell'ira.

GI. Hor che cosa è l'elettione? POS. L'elettione è appetito consultatiuo, cioè che segue la consulta, & la diliberatione dell'intelletto. l'intelletto discorre, & consulta come per essempio, se si debbe far

Elettione quello che è.

guerra

guerra contra a' Turchi, egli combattuto di quà & di là da diversi ragioni, alla fine così conchiude che se ella si fa, uinceremo il Turco, onde essendo bene di uincere il Turco, cōchiude che questa guerra si debba fare, & ciò conchiuso, l'anima lo disidera. Questo appetito & disiderio, ilquale seguita, & esseguisce non u'essendo impedimento, quella diliberation dell'intelletto, si chiama elettione. Onde ben dice Aristotele lei essere appetito consultatiuo, per laqual conditione ella si distingue dalla uolontà. Et per ciò dice medesimamente Aristotele che la elettione è intelletto appetitiuo, o appettito intellettiuo, perciochè seguita la deliberation dell'intelletto, & in questo senso si deono interpretar tutte l'auttorità d'Aristotele, lequali par che dicano il simile dell'elettione. dice ancora Aristotele che la elettione non è il medesimo che è l'operare spontaneamente, perche l'operare spontaneamente abbraccia piu che non fa la elettioue. L'elettione adunque non è ne concupiscenza, ne ira, ne uolontà, ne opinione, ma è quello appetito che seguita la deliberation dell'intelletto. Et quando diciamo che la elettione è con ragione, uogliamo dire che ella non è con consultatione, ilche mostra ancora il nome stesso della elettione, perche egli è come eleggere una cosa di due che ne siano proposte.

Differenza della elettione al giudicio.

GI. Et che differenza fate uoi dall'elettione al giudicio. POS. Il giudicio è della parte dell'anima ragioneuole, laquale è l'intellettiua, l'elettione è della parte dell'anima ragioneuole, laquale è appetitiua.

ua. Appresso il giudicio precede l'elettione, & l'elettione segue il giudicio, & se'l giudicio è buono, l'elettione è buona, se egli è cattiuo, essa ancora è cattiua.

GI. come dite uoi che'l giudicio è della parte intellettiua? POS. Perche il giudicio non è altro che la notitia della conchiusione, laquale dall'intelletto è stata fatta, come quando noi consultiamo se si debbe far guerra (percioche le cose delle quali si consulta, sono contingenti, & non necessarie, la onde noi non consultiamo delle cose fatte) come d'espugnar Troia, perche le cose gia fatte non sono piu cõtingenti, ma è necessario che sieno state fatte. Onde disse Aghatone.

,, Ciò solo non puo fare il sommo Iddio,
,, Che quello che sia fatto non sia fatto.

consultiamo adunque se dobbiamo far guerra, noi per lo sillogismo conchiudiamo che ella si dee fare. questa conchiusione è il giudicio che fa l'intelletto. Onde essendo il giudicio nella parte intellettiua, & conoscitiua, disse Aristotele che ciascuno giudica bene le cose che egli conosce, & intende, & per questo sono da biasimar coloro liquali uoglion dar giudicio delle cose che non sanno. L'elettion poi segue questo giudicio, percioche quando l'intelletto ha cõchiuso, & giudicato che si debba far la guerra, l'elettion subito elegge di farla. GI. Il modo commune del parlare mostra pur che l'elettion sia quel medesimo che è il giudicio, perche si dice che chi ha buona elettione, ha anco buono giudicio. POS. È uero che chi ha buona elettione è segno c'ha buon

giudicio.

Chi ha buona elettione ha buon giudicio.

giudicio. perche la buona elettione & essecutione della buona conchiusione, & giudicio che ha fatto l'intelletto.

GI. Voi dite che'l giudicio è cosa differente dal l'elettione, hor mi pare che l'ingegno & l'elettione sia tutto uno, dicendo Aristotele che l'ingegno uero è potere eleggere il uero, & fuggire il falso. Adunque ne seguita che o l'ingegno sia il medesimo che è l'elettione, o almeno che l'ingegno sia spetie, & parte d'elettione, ponendosi l'elettione nella definition dell'ingegno. POS. Credono i ualenti letterati questo esser falso, perche il giudicio è diuerso dall'elettione, & l'ingegno, e'l giudicio sono una cosa medesima; imperoche che cosa è il giudicio? (bisogna sempre che si puo uenire alle definitioni, perche la definition buona dichiara tutte le cose che conuengono al definito, & rimuoue tutte quelle che non gli conuengono.) Il giudicio niente altro è, se non il saper pigliare una cosa di molte. Et per questo i giudici sono chiamati giudici, perche udite, & intese le ragioni d'amendue le parti, giudicano, qual di loro habbia ragione, ne potrebbono, doue altramente facessero giudicar dirittamente come dice Euripide, Platone, & Aristotele. Dico adunque cosi, quella potenza con cui noi eleggiamo il uero, & fuggiamo il falso, è l'ingegno, in questa propositione si predica il definito della sua definitione, & la mette Aristotele nel luogo che uoi ultimamente hauete allegato. Onde essendo essa uera, sarà parimente uera la sua conuertente, cioè che l'ingegno è potēza, con laquale

Il giudicio è diuerso dalla elettione.

Giudicio quello, che è.

le

le eleggiamo il uero, & fuggiamo il falso, perche la definitione si conuerte col definito, come l'huomo è animal ragioneuole, l'animal ragioneuole è l'huomo, hora ogni facultà con laquale eleggiamo il uero & fuggiamo il falso, è giudicio. dunque l'ingegno e'l giudicio sono una cosa medesima. Ilche mostra anche altroue Aristotele, quando dice il uero & perfetto ingegno essere il giudicar bene, & eleggere il uero bene.

GI. Et pure in questa medesima auttorità Aristotele definisce l'ingegno per l'elettione. concedoui adunque che l'ingegno e'l giudicio sieno una cosa medesima, ma ben ui niego che'l giudicio & l'ingegno si distinguano dall'elettione, perche l'elettione è di due cose proposte eleggere una, ilche non è altro che giudicio & ingegno. POS. L'elettione della quale hora io intendo, è distinta dall'ingegno, & dal giudicio, perche l'elettione è nella parte appetitiua, & l'ingegno e'l giudicio che una cosa medesima sono, è nell'intellettiua, & perciò ad accordar tra loro questi luoghi d'Aristotele, dico che per elettione possiamo intendere due cose, l'una la scielta che fa l'intelletto d'una cosa tra molte, laquale è nell'intelletto, & è il medesimo che è il giudicio, & l'ingegno, & si puo chiamare impropriamente elettione, non potendo noi per carestia di uocaboli esprimere altrimente l'ufficio del giudicio, & dell'ingegno. & noi non parliamo hora di questa elettione, laquale è il pigliar l'una delle parti della contraditione, & di questa intende Aristotele, quando egli la

Quello che si puo intender per la elettione.

mette

mette nella definitione del giudicio, & dell'ingegno. per elettione ancora possiamo intendere un'altra cosa, laquale è nella parte appetitiua, & ciò è l'appetito che seguita la determinatione dell'intelletto, della qual parla Aristotele in molti luoghi. Et secondo questa definiamo la uirtù essere habito elettiuo, & questa è propriamente elettione, & di questa noi parliamo al presente. Et questa distintione cōferma Aristotele, quando dice che le cose lequali muouono l'animale, sono il discorso, la fantasia, l'elettione, la uolontà, & l'appetito, ma tutte queste cose si riducono all'intelletto, & all'appetito. la fantasia, & il senso hanno il medesimo luogo che ha l'intelletto, cioè si riducono all'intelletto, di modo che egli chiama quiui il senso intelletto, perche egli hauea gia detto che l'intelletto possibile era corruttibile. La fantasia adunque & il senso si riducono all'intelletto, perche tutte queste cose giudicano, se bene sono differenti tra loro nella guisa che detto habbiamo. Et di quì si comprende che'l giudicio appartiene al l'intelletto, la uolontà poi, l'ira, & la concupiscenza, si riducono all'appetito, l'elettione è commune all'intelletto, et all'appetito. Essendo per tanto l'elettion commune all'intelletto, & all'appetito, ella si prenderà propriamente per appetito, che segue la deliberation dell'intelletto, impropriamente poi, & in quanto è commune ancora all'intelletto per quello medesimo che è il giudicio & l'ingegno.

Cose che muouono l'animale.

Il giudicio appartiene all'intelletto.

GI. Questo testo assai chiaramente conferma la uostra distintione, quando cosi s'intenda, come

uoi dite. ma altri altramente l'espongono, cioè che quando Aristotele dice l'elettion esser commune al l'intelletto, perciò lo dice che ella segue la dilibera tion dell'intelletto, non perche ella conuenga all'in telletto. Pos. Questa espositione è falsa per le ragio ni gia dette, & è contra il testo istesso d'Aristotele. imperoche nel medesimo modo potremmo dire che la uolontà conuenisse all'intelletto, perche ella segue l'intelletto, & che la concupiscenza conuenisse al senso, perche ella il segue. per qual cagione adunque hauerebbe detto questo Aristotele piu dell'elettione che dell'altre cose, lequali muouono l'animale.

Gi. Voi dite che'l giudicio, & l'ingegno sono una cosa medesima, ilche tuttauia è contra il com mun modo del parlare. perche si suol dire che coloro che ageuolmente imparano, & mettono a memoria, hanno ingegno, & oltre a ciò che molti di costoro benche habbiano ingegno, non hanno però giudicio. Pos. L'ingegno & il giudicio sono una cosa me desima per le ragioni dette, quando l'ingegno uo glia dir quello che significa EVPHYA, & il giudicio uoglia dir quello che uuol dire CRISIS appresso Aristotele. Chiara cosa è bene che tutti traducono EVPHYA, ingegno, perche l'ingegno è la natura innata, & ingenita in ciascuno, & que sto medesimo è l'EVPHYA, & non è uocabolo, il quale s'addatti meglio alla traduttiõ dell'EVPHYA che l'ingegno. Del uocabolo CRISIS niente dico. perche non è dubbio ueruno che a lui nella nostra lingua risponde giudicio, & non debbiamo por

Perche l'in gegno & il giudicio sia no una cosa medesima.

Quello ch'è ingegno.

mente che gli huomini usino di parlare altramente, se non quando parlano con ragione, percioche non ogni cosa usitata, & famosa è uera, anzi molte cose false sono famose, & probabili. Onde dice Aristotele che la fama, laquale celebrano molti popoli, non è perciò uera del tutto.

GI. Et come chiama Aristotele quella potenza, con cui noi facilmente impariamo? POS. EVMATHIA. GI. Questo è contra Cicerone, ilqual dice che noi chiamiamo uno, ilquale impari, & mandi ageuolmente a memoria col nome solo dell'ingegno. POS. Sempre che ingegno significhi quello che significa EVPHYA, l'ingegno è una cosa medesima col giudicio, & se Cicerone l'usa in altro significato, l'usa impropriamente come fa molti altri uocaboli.

Eumathia quello ch'è.

GI. Hor che differenza fate tra la uolontà & l'elettione? POS. Aristotele mette tre differenze. La prima è che la uolontà è di cose impossibili, ma l'elettion nò, si come noi uorremmo non morir mai, ma non ci eleggeremmo perciò questo. La seconda è che la uolontà delle cose che nõ sono in poter nostro, ma l'elettione è delle cose che sono in nostro potere, si come noi uorremmo esser Re, ma non lo eleggerẽmo, perche questo non è in poter nostro. La terza che la uolontà è del fine, l'elettione è di quelle cose che tendono al fine. noi uogliamo la sanità, come fine, & eleggiamo di prender le medicine come quelle lequali giouano alla sanità, & uanno a quel fine. GI. Et per qual cagione sono queste differenze tra

Differenza tra la uolontà e la elettione.

la uolontà, & l'elettione? POS. La cagione è de l'elettione o appetito, ilqual segue la deliberation del l'intelletto, ma noi non consultiamo delle cose impossibili, come di non morire, ne delle cose che non sono in poter nostro, douendo una tal consulta esser uana, ne del fine, ma delle cose che conducono al fine.

Perche sono le differeze tra la uolontà e la elettione.

GI. A me non pare che uoi dichiarate bene la natura della uolontà, percioche si come è fuor di ragione che eleggiamo l'immortalità, cosi parimente io reputo strano che noi uogliamo morire, perche tal uolere, & appetito è pur uano. Oltre a ciò, questo è contra Aristotele, quando egli dice che tutte le cose che da gli huomini si fanno, o si fanno per mezo d'huomini, o nò. le cose che non si fanno per mezo d'huomini, son quelle che si fanno dalla fortuna, o dalla forza, o dalla natura, percioche noi di tali cose non siamo cagione. le cose che per mezo d'huomini si fanno, sono quelle che sono causate dall'appetito, & dalla consuetudine. questo appetito è di due maniere. l'uno ragioneuole, l'altro senza ragione, la uolontà è disiderio, & appetito di bene con ragione (questa è la definitione della uolontà) percioche niuno è che uoglia, se non quello che gli par bene, & in contrario le cupidità sono appetiti senza ragione. Essendo adunque la uolontà appetito con ragione, come potrà ella uolere le cose impossibili, lequali sono senza alcuna ragione, non essendo ragioneuole il disiderar le cose che non si possono conseguire? In uno altro luogo ancora dice Aristotele che nella parte ragioneuole è la uolontà, ma la concupiscen-

Appetito di due maniere.

Concupiscẽza & ira in cheparte stãno.

za et l'ira son nella parte senza ragione. & altroue, che quando si muoue con ragione, ciò si fa ancora con uolontà, ma l'appetito muoue senza ragione, perciochela concupiscenza è una spetie d'appetito. POS. La ragione è di due maniere, l'una diritta, & buona, & uera, l'altra nò. Et per questo Aristotele nella definition dell'arte disse che ella era habito fattiuo con ragion uera. Se non ui fosse la ragion falsa, sarebbe stato superchio l'aggiungerui uera. Onde poco dopo definendo l'inertia che è quasi la priuation dell'arte, disse che ella era habito fattiuo con ragion falsa intorno a quelle cose lequali possono essere altrimente. La uolontà per tanto è appetito con ragione, ma quella ragione non è uera ragione. et cosi noi uogliamo l'immortalità & le cose che non sono in nostro potere, perche alcuna uolta l'intelletto s'inganna formando delle ragioni che paion buone, & non sono. hora la concupiscenza è appetito senza ragione, cioè senza discorso. la uolontà ancora quãdo desideriamo l'immortalità, è con ragione, cioè cõ discorso, ma la concupiscenza & l'ira sono senza discorso, & operano in uno istante, & sono ne gli altri animali, doue la uolontà è solo nell'huomo.

Inertia quello che sia.

Se la uolontà, quãdo segue la ragione, è il medesimo, ch'è la elettione.

GI. Se la uolontà si distingue dall'elettione, perche la uolontà è con ragione, laqual puo esser falsa, saprei uolentieri se la uolontà, quando segue la ragion uera, è il medesimo che la elettione. POS. Qui ui ancora la uolontà si distingue dall'elettione, perche la uolontà seguendo la ragion uera, disidera il fine, & la elettione le cose che tendono al fine, poi

l'elettione seguita la consulta dell'intelletto, ma la uolontà disidera quelle cose, lequali non appartengono alla consulta dell'intelletto.

Per quali ragioni tutta la nostra libertà è nel l'intelletto.

GI. Hor che uoi hauete diuise, & dichiarate le potenze dell'anima, resta che diciate quai ragioni u'habbian mosso a dire che tutta la nostra libertà secondo Aristotele sia nell'intelletto, & che noi non possiamo fare se non quello che ci par bene. POS. Molte son le ragioni et l'auttorità d'Aristotele che l'han tratto in questa opinione, delle quali la prima è la definitione della uolontà, laquale è disiderio di bene con ragione. niuno adunque potrà uolere il male, in quanto è male, & cosi la uolontà non sarà libera, perciochе la libertà si stende alle cose opposte, al fare, & al non fare, onde quando non possiamo fare se non in un modo, noi non siamo chiamati liberi. hora la uolontà non è delle cose opposte, che se ciò fosse, ella potrebbe uolere il bene, & il male, ma dice Aristotele che niun uuole se nõ quello che gli appar bene, ilche conferma Dante, quando dice che'l bene è del uoler obietto, ilche sarebbe falso se alcuno potesse uolere il male. Nel medesimo luogo dice Aristotele che tutte le cose che gli huomini fanno, son beni, o ueri, o apparenti, et diletteuoli, o ueramente, o apparentemente. Hora se questo è uero, gli huomini non posson fare il male come male, ma come bene apparente, ne posson uedere il bene, & seguire il male. In uno altro luogo dice Aristotele che egli pare che tutte l'arti & facultà, & l'attione, & l'elettione appetisca qualche bene, dunque non appetiscano

il male. Et appresso loda gli antichi, liquali definen-do il bene, dissero il bene esser quella cosa, laquale tutte le cose disiderano. Se adunque alcuno diside rasse il male, non si trouerebbe quella cosa, laqual da tutte l'altre fosse desiderata, cioè il bene. Altroue an cora habbiamo che ogni nostra cognitione, & elet tione disidera il bene, & altroue che ogni nostra at tione appetisce il bene. Ma il fondamento principale di questa opinione, è quello che Aristotele dice, & che io di sopra allegai che ciascuno huomo cattiuo è ignorante, & è ignorante, percioche egli non sà i principij del ben fare, & per questo errore gli huo mini diuengono ingiusti. hor se gli huomini che fan male, il fanno ignorantemente, come è possibile adun que che gli huomini faccian male, credendo che sia male? imperoche se gli huomini facessero male, cre dendo che fosse male, ciò non sarebbe ignoranza, ma scienza. In altro luogo parimente, doue dichiara l'obietto della uolontà, & ciò che ella disidera, dice Aristotele che la uolontà sempre uuole il ben uero, o il bene apparente. se noi potessimo ualere il male, l'obietto della uolontà non sarebbe il bene, o l'appa rente bene solamente, ma il male ancora. Et nel me desimo luogo dice che se gli huomini seguono il pia cere, il seguono nõ come cosa cattiua, ma come buo na, percioche egli hauea detto poco auãti che l'obiet to della uolontà era il ben uero, o l'apparente. Et in uno altro luogo dice, secondo che l'intelletto affer ma & niega, cosi l'appetito elegge, & fugge. Se l'in telletto afferma una cosa esser buona, l'appetito

La uolontà sempre uuo le il ben ue ro, o il bene apparente.

l'elegge

l'elegge, & disidera, se l'intelletto niega quella esser buona, l'appetito la fugge, di modo che l'intelletto è quello che ha la libertà. Et in un'altro che l'intelletto discorre che ogni cosa dolce si dee gustare, & la tal cosa è dolce, se non siamo impediti, la gustiamo necessariamente. Et altroue tutte le cose che gli huomini fanno, le fanno per quello che appar lor bene. hor se alcuno potesse operar a fin di male, Aristote le direbbe il falso. Il medesimo conferma quando dice che'l sentire, & l'intendere è simile al dir solamẽte. ma quando il senso discerne alcuna cosa esser diletteuole, o noiosa, quasi l'habbia affermato, o negato, l'huomo la elegge, o la fugge. & in un'altro luogo, che le fantasie sono all'anima intellettiua, come le cose sensibili a i sensi, & quando l'anima intellettiua afferma una cosa esser buona, o cattiua, noi la seguitiamo, o la fuggiamo. Et altroue, quando l'intelletto mostra alcuna cosa esser dilettevole, o noiosa, subito la seguiamo, o la fuggiamo. Et doue egli insegna in che modo gli animali si muouano, dice che si come ad intendere una cosa bisogna fare il discorso, & il sillogismo, nel qual sia conchiusione, laquale è scienza, & fine, così a douer fare alcuna cosa, bisogna prima fare il discorso, il cui fine sia la conchiusione, laquale è operatione, come quando l'intelletto discorrerà che ogni huomo dee caminare, & che io sono huomo, subito io caminerò, & quando dirà che niuno huomo dee caminare in tal tempo, & che io sono huomo, doue io non sia sforzato, o impedito, mi riposerò. Io debbo far le cose che son

Quello che le fantasie sono all'anima sensitiua.

Non si puo far cosa alcuna, se prima non si fa il sillogismo.

buone per me, per me è cosa buona la casa, subito adunque potendo, edificherò la casa. io debbo fare quel che mi bisogna. mi bisogna una ueste, adunque debbo farmi una ueste. L'operation per tanto è la cõ chiusione, & le propositioni di tale conchiusione si fanno per due uie, & si cauano da due luoghi, dal bene, & dal possibile, ma alle uolte accade che essen do l'una delle due propositioni chiara, noi non la cõ sideriamo come se egli è cosa buona all'huomo cami nare, io non starò a pensare se io sia huomo, per esser tanto chiaro che nõ ha bisogno di cõsideratione. Et perciò che le cose noi facciamo sẽza discorso, le fac ciamo prestamente, & molte uolte auuiene che l'at to dell'appetito è in uece di discorso. La concupiscen za dice, ho bisogno di bere, & il senso, o la fantasia, o la mente, dice questo è buono da bere, & subito io beuo. Non possiamo adunque far cosa alcuna, se prima non facciamo il sillogismo almeno implici tamente, hora l'intelletto è quello che fa il sillogismo & la uolontà è costretta di seguir quel sillogismo, adunque la libertà cõsiste nell'intelletto. Habbiamo ancora in un'altro luogo che la cosa appettibile muo ue sempre l'animale, & ciascuna cosa appetibile è ouero bene, o apparente. Per queste auttorità adun que possiamo comprender che tutta la nostra liber tà sta nell'intelletto, & che la uolontà è cieca, & niente conosce. Et quello che io dico della uolontà, dico dell'appetito. Il medesimo prouar possiamo con la ragione, perche in uano si fa per piu mezi quello che si puo far per meno, & non men bene. se

l'huomo

l'huomo è quello che intende & uuole, a lui dee ba
star d'hauere una potenza, con laquale intenda, &
un'altra, con laqual uoglia. che accade adunque da
re ancora la potenza dell'intendere alla uolontà.

GI. Da questa uostra conchiusione parmi che
seguan mille sconueneuolezze, perche se fosse uero
che la uolontà & l'appetito fossero ciechi, & nien
te potessero, noi contradiremmo a molti luoghi di
Aristotele, alla ragione & all'esperienza, & ue'l mo
stro. dice Aristotele, che tutti coloro che operano
per elettione operano conoscẽdo, perche niuno eleg
gerebbe cosa, laqual non conoscesse. Se adunque i
peccati si fanno per elettione & noi eleggiamo quel
lo che conosciamo, dunque conosciamo il peccato, et
per conseguente non è uero che ogni huomo cattiuo
sia ignorante. dice ancora Aristotele, che non è il
medesimo l'eleggere le cose buone, & lo stimare che
elle sien tali, perche molti stimano alcuna cosa esser
buona, nondimeno per la loro peruersità s'appiglia
no al male.

Quelli che operano per elettione, operano conoscendo.

,, Spengi l'acceso ardor nel uirginale
,, Tenero petto, misera, se puoi.
,, S'io potessi, sarei molto piu saggia,
,, Ma contra il mio uoler da nuoua forza
,, Stringer mi sento, & quinci amor mi spinge.
,, Quindi il casto pensier a se mi tira.
,, I ueggio et lodo il meglio, e'l peggior seguo.

Ouidio.

Et poco dopo.

,, I ueggio quel ch'io fo, ne gia m'inganno,
,, Perch'io nõ scorga il uer, ma perche i t'amo.

Et

Et dopo lui M. Francesco Petrarca, pigliando leggiadramente da questo luogo

Il Petrarca. I uò pensando.

,, Quel ch'iso, ueggio, & nō m'inganna il uero,
,, Mal conosciuto, anzi mi sforza Amore,
,, Che la strada d'honore
,, Mai non lassa seguir chi troppo'l crede,
,, E sento adhor adhor uenirmi al core
,, Vn leggiadro disdegno, aspro e seuero,
,, Ch'ogni occulto pensiero
,, Tira in mezo la fronte, ou'altri'l uede,
,, Che mortal cosa amar con tanta fede,
,, Quant'a Dio sol per debito conuiensi,
,, Piu si disdice a chi piu pregio brama.
,, E questo ad alta uoce anco richiama
,, La ragione suiata dietro a i sensi,
,, Ma perch'ella oda e pensi
,, Tornare, il mal costume oltre la spinge.
,, Et a gli occhi depinge
,, Quella che sol per farmi morir nacque,
,, Perche a me troppo, & a se stessa piacque.

Et nell'ultimo della medesima canzone,

,, Et ueggio il meglio, et al peggior m'appiglio.

La uolontà e delle cose impossibili. Dice ancora Aristotele, che la uolōtà e delle cose impossibili, ilche non puo da altro procedere, se nō che ella è libera, non potendo l'intelletto & la ragione mostrare alla uolontà che ella uoglia cose impossibili. Oltra di questo dice Aristotele, che l'incontinente per cupidità fa le cose che egli fa che sono mal fatte, & l'incontinente è huomo cattiuo, adunque non

tutti

tutti gli huomini cattiui sono ignoranti. Piu chiaramente ancora nel medesimo luogo dice Aristotele contra di uoi, riprendendo Socrate, ilquale per le medesime ragioni, per lequali uoi ui mouete a dire che la libertà è nell'intelletto, et che la uolontà è cieca, uoleua prouare, che non si trouaua alcuno incontinente, perciochè incontinente e colui che fa il male conoscendolo, ma niuno e che faccia male conoscendolo, & se lo fa lo fa per ignoranza. Riprendendo adunque Aristotele questo opinione, uiene insieme a contradire alle uostre ragioni. Ma leggete ancora nella Metafisica, doue egli dichiara le potenze dell'anima, & trouerete che egli dice essere alcune potẽze, lequali posson fare una cosa sola come il fuoco, alcune altre che posson fare cose opposte, come la medicina, poi soggiunge, che noi nõ faremmo mai le cose contrarie & opposte, se non fosse una potenza, laquale ci spingesse, come a sanare, ouero nõ sanare, noi habbiamo la potenza dell'andare all'ingiu, & ancora del non andarui, se non fosse alcuna potenza che ci spingesse andarui, noi non ui andremmo mai. hora tal potenza e l'elettione, & l'appetito, dunque l'elettione & l'appetito posson far cose opposte et cõtrarie, & la libertà si stende alle cose contrarie, onde si conchiude, che la libertà e nell'elettione & nell'appetito, non nell'intelletto. Appresso di questo uoi hauete detto, che'l bene e disiderato da tutte le cose. contra di che Aristotele dice, che alcune cose operano a caso, alcune per forza, altre per natura, lequali cose manifestamente non disiderano il bene. il medesimo

Quale è incontinente.

Diuerse potenze.

desimo

desimo ui mostro con la ragione. Come potete uoi dire, che gli huomini faccian per bene cio che fanno? credereste perauentura, che coloro che amazzano gli huomini, che sono adulteri, che sono sacrileghi, che amazzano il proprio padre, che amazzano se stessi, lo faccian per bene? Questo sarebbe contra la esperienza de gli huomini, percioche tutti questi tali sanno di far male, & tuttauia lo fanno. non è dunque uero, che l'obietto della uolontà sia sempre il bene, ne che ogni cattiuo sia ignorante. Ma udite un'altra ragione. Se fosse uero che gli huomini facessero il male per ignoranza, meriterebbono perdono, ne si douerebbono castigare, conciosia cosa che siano ingannati dal male che apparisce lor bene. Et che posson fare? se niun uuole il male et ciascuno opera per quello che gli par bene, & niuno è cagion di tale apparenza, cioè che il male gli paia bene, dunque non meritan punitione, percioche tutte le leggi dicono apertamente, che chi pecca per ignoranza, non debbe esser punito. Oltre a ciò questa uostra opinione è contra l'esperienza ancora in uno altro modo, perche noi prouiamo et sentiamo in noi stessi che noi conosciamo il bene & uogliamo il male. Che piu? ella è cõtra la religione, perche i peccati perciò sono peccati che sono uolontari, è parimente contra la Filosofia morale, laqual definisce la uirtù essere habito elettiuo. hor se l'elettione è sforzata, come saremmo noi degni di lode per le uirtù, o di biasimo per li uitij? Non mostra similmente Aristotele, che la libertà non è nell'intelletto? quando dice l'intelletto alcu

Se gli huomini fanno il male per ignoranza.

na

na uolta commanda, & la ragion dice, che noi debbiamo fuggire, o seguir qualche cosa, ma l'huomo nõ ubidisce, ne si muoue, anzi opera secondo la cupidità come auuiene dell'incontinente. POS. Benche i uostri dubbij siano molto ragioneuoli & fondati sopra luoghi d'Aristotele di grande importanza, non dimeno io non mi muouo perciò della prima opinione, che di mente d'Aristotele tutta la malitia & tutto l'error nostro sia nell'intelletto, pigliando l'intelletto, in quanto egli comprende ancora là parte conoscitiua dell'anima sensitiua & che la uolontà non pecchi, perciochè ella è costretta a uoler quello che è stato giudicato dall'intelletto, ilche oltra quelle che si son dette, possiamo confermar ancora con altre nuoue ragioni, prima che alle uostre obiettioni rispondiamo, onde io argomento in questa guisa. In quella parte dell'anima è la libertà, nella quale è il discorso (perche gia u'ho detto che l'anima ragioneuole ha due parti, l'una con laquale ella intende che si chiama intelletto, l'altra, con laquale uuole che si chiama uolontà, & che nell'una di queste due parti è la libertà) in quella parte adunque dell'anima è la libertà, nella quale è il discorso, perche noi operar non possiamo cosa alcuna, se non discorriamo prima & facciamo il sillogismo, se non in atto, almeno in habito, come se uogliamo caminare per fare essercitio, bisogna che prima facciamo questo sillogismo. a chi uuol uiuer sano fa mestieri caminare per fare essercitio, io uoglio uiuer sano. dunque debbo caminare per fare essercitio. Dopo laqual conclusione, noi

La libertà è in quella parte dell'anima, oue è il discorso.

caminiamo

caminiamo se non siamo impediti. In quella parte adūque dell'anima, nella quale è il discorso è la libertà, perciochè tutto il nostro inganno consiste in quel discorso, ilquale se è buono, facciamo bene, se è cattiuo facciamo male. hor chiara cosa è, che il discorso è nell'intelletto, adunque nell'intelletto è la libertà. Eccoui un'altra ragione, se la libertà fosse nella uolontà, sarebbe in poter nostro di creder cio che noi uorremmo, ma questo è falso, bisognādo prima a uolersi credere alcuna cosa, che ella ci paia uera, altrimenti non la potremmo credere. Se alcuno mi dicesse, io ti uo dar mille scudi, acciochè tu creda che hora il Re di Francia siede, io potrei ben dire di crederlo, ma in uerità no'l crederei, perche subito mi uerrebbe in mente, & chi sa che egli hora non passeggi? Non possiamo adunque credere ciò che uogliamo, ne possiamo credere a qualunque religione, ma a farci credere ad una religione & non ad un'altra bisogna addurre ragioni, lequali ci mostrino l'nna esser uera, l'altra falsa, come auuiene nella nostra religione, alla qual crediamo perche la giudichiamo esser buona per la scrittura, per li miracoli & per la ciuilità & santità de' suoi commandamenti & instituti. Hor se un Turco uenisse et ci dicesse, uoglio che uoi crediate alla mia religione, senza dirci alcuna ragione, noi non gli potremmo credere, perche bisogna che quello che s'ha da credere, apparisca uero, come dice Aristotele, quando mostra che la fantasia & l'opinione non è il medesimo, perche la fantasia senza dubbio è in poter nostro, potendo noi qualhora uogliamo,

In che consiste il nostro inganno.

Non possiamo credere ciò che uogliamo.

gliamo, imaginarci ciò che ci piace & porcelo dinã
zi a gli occhi, come fan coloro che fingono imagini,
& metton simulacri ne' luoghi preparati & ordina
ti della memoria artificiale, ma l'hauere una opinio
ne non è in poter nostro, imperoche bisogna che la
cosa, di cui siamo per hauere opinione ci paia uera o
falsa. Hor se la libertà fosse nella uolontà, la uolontà
ci commandarebbe che credessimo alcuna cosa, &
subito senza altra ragione la crederemmo. In un'al
tro luogo mostra Aristotele, come la libertà è nell'in
telletto, quando dichiara in che modo l'intelletto &
la concupiscenza cõbattano insieme, percioche l'in
telletto mirando al tempo futuro ci richiama da fa
re alcuna cosa, doue la concupiscenza considerando
solo il presente, c'inuita a farla, come quella che non
uede tanto oltre. Et dò l'esempio. l'intelletto dice a
chi patisce di colera che egli non mangi cose dolci,
perche conosce che se egli ne mangia infermerà. la
concupiscenza dall'altro lato, perche molto gli pia
ce la dolcezza, ne cõsidera altro che'l tempo presen
te, disidera quella cosa, & cosi inuita a mangiarla.
Cosi uedete che la concupiscẽza, secõdo laquale ope
rano gli huomini, fa operar per lo bene diletteuole.

Altro è fare ignorantemente, altro è fare per ignoranza.

Ma perche addurre uno incõueniente non è solue
re, uengo hora per rispõdere alle uostre ragioni, et a
questo fare cominciarò da questa distintione, che al
tro è fare ignorantemente, altro è fare per ignoran
za. fanno ignorantemente coloro, liquali fanno alcu
na cosa mal fatta in quella guisa che fanno gli ubria
chi. fanno per ignoranza coloro, liquali hanno

ueruna notitia di quel che fanno, come ſe alcuno andaſſe in una Città, doue foſſe il bando, che niun doueſſe portare armi, & egli le portaſſe per non hauere udito queſto bando, ſe foſſe preſo, potrebbe dire d'hauerlo fatto per ignoranza. Bene è uero, che egli s'ha da uſar diligenza per ſaper le coſe che ſi fanno & ſi coſtumano in quella città, doue l'huomo ſi truoua. gli ebbri operano ignorantemente, & non per ignoranza, perche ſe foſſe alcuno, che non foſſe pazzo, il qual ſapeſſe queſta propoſitione che non ſi dee uccidere alcnno huomo & s'inebbriaſſe (come ſpeſſo interuiene ancora ad huomini grandi, tra' quali fu gia Aleſſandro Magno) ſe coſtui inebbriatoſi amazzaſſe uno huomo, farebbelo ignorantemente & non per ignoranza, percioche egli ſapeua quella propoſitione che non ſi deue amazzare alcuno huomo, ma ſe l'ha dimenticata in quel caſo per lo uino, & per queſto diſſe Ariſtotele, che ogni huomo cattiuo è ignorante, perche in quel tempo che fa il male, non ſa i principij del bene operare, cioè quelle propoſitioni, dalle quali naſce la cõchiuſione che eſorta al ben fare, & ſuia dal male. L'huomo cattiuo ſa che non ſi debbe uccidere alcuno, nondimeno l'uccide, perche in quel caſo ſi dimentica di quella propoſitione uera, & ſi ricorda d'una altra falſa che ſi debba, poniam caſo, far la uendetta, onde per la ſua cattiuità l'ammazza, & per queſto ſi dice che egli lo fa ignorantemente. percioche in quel caſo, accecato per auentura dalla colera, non ſa quella propoſitione che dice, non douerai ammazzare alcuno. La

L'huomo quando fa il male ſi dimentica della propoſition uera.

qual

qual distintione insegna Aristotele, quando dice delle cose che si fanno contra la uolontà, alcune esser degne di perdono, alcune nò. degne son di perdono quelle lequali si commettono non solo ignorantemẽte, ma ancora per ignoranza, ma quelle che si commettono non per ignoranza, ma ignorantemente, et per alteration d'animo non naturale, ne humana, non sono da perdonare. Hora perche questa cosa è molto difficile, & non potrei sciogliere i uostri argomenti senza il quinto capitolo del settimo libro del l'Ethica d'Aristotele, per questo mi pare di douer dirui breuemente, quanto in quel capitolo si contiene, imperoche iui Aristotele stesso dà modo di sciogliere i uostri dubbi. In quel capitolo adunque Aristotele fa otto cose. nella prima parte egli pone la distintion del sapere, per rispondere all'argomento di socrate de gl'incontinenti, imperoche egli si puo dir ueramente che gl'incontinenti operino sapendo, & non sapendo, laqual cosa accioche meglio s'intenda, eccoui le parole del testo. In due modi si puo dir di sapere una cosa, nell'uno quãdo alcuno ha la sciẽza, & non l'usa, nell'altro, quando egli ha la scienza & l'usa. douui l'esempio, puo essere alcuno che sappia bene geometria, ilqual nondimeno puo stare alle uolte senza pensare alle cose della geometria, come quando dorme. allhora egli ha ben la geometria, ma non l'usa. Vno altro si dirà hauer la geometria, perche haurà l'habito della geometria, & penserà di quella, et l'uno et l'altro si dirà hauer la geometria, & colui che ha la geometria, & non l'usa, & colui

Capitolo V. del VII. del l'Ethica di Aristotele.

Si puo dir sapere una cosa in due modi.

che ha la geometria, & l'usa. & per questo dice Aristotele essèr differente molto l'operar secondo alcuna cosa, & non ui pensando, o sapendola, & pensandoui. Dà poi Aristotele uno altro documento che due sono i modi delle propositioni, per lequali operiamo. gia u'ho detto che noi non possiamo far cosa alcuna, se non per due propositioni o in atto, o in habito, cioè per sillogismo (perche la conchiusione non è parte di sillogismo, ma effetto di quello) benche gli huomini materiali, & rozi, come i uillani, non sappiano che cosa sia questo discorso, non dimeno operano per uirtù di questo discorso. Due per tanto sono le propositioni, lequali son la cagione dell'operar nostro, & di queste l'una è uniuersale, l'altra particolare. dice Aristotele che egli è possibile che uno habbia queste due propositioni, niuna cosa dolce è da gustare, questa cosa è dolce, & con tutto ciò operi contra alla scienza, & conchiusione che nasce da queste due propositioni, la quale è, questa cosa non è da gustare, & ne gusti, perche costui usando tale propositione, questa cosa è dolce, non pensarà a quella altra uniuersale, niuna cosa dolce è da gustare, percioche se ui pensasse non ne potrebbe gustare, dice Aristotele. Et perche l'uniuersale si puo intendere in due modi, per questo dice Aristotele, altro è l'uniuersale che è in se stesso, altro è l'uniuersale che è nella cosa. l'uniuersale che è in se stesso, ha manifestamente congiunta seco, & collegata la propositione particolare, come se dicessimo tutte le cose secche son buo

Due sono i modi delle propositioni per lequali operiamo.

L'uniuersale si puo intendere in due modi.

ne all'huomo, questa uniuersale ha seco congiunta l'altra particolare, io sono huomo. Ecci uno altro uniuersale, ilqual non ha congiunta seco la propositione particolare, come se dicessimo tutte le cose che purgano la colera sono secche, & ci fosse mostrata una herba che ueramente purgasse la colera, & noi tuttauia nol sapessimo, stando questa dichiaratione, dice Aristotele che egli si puo dire che alcuno sappia, & non sappia, sappia in quanto ha la propositione uniuersale, non sappia in quanto non ha la particolare. Onde quel tale benche sappia che tutte le cose che purgano la colera, sono secche, & egli habbia bisogno di purgarsi la colera, di cui patisce, nondimeno egli non mangierà di quel la herba, perciochè egli non saprà che sia secca, & atta a purgar la colera. Nella terza parte mostra un'altro modo diuerso da questo, & dice che uno, il quale habbia notitia d'amendue queste propositioni, si puo dir che sappia un'altro modo diuerso dal sopradetto. perche mettiamo che uno habbia queste due propositioni, cioè che niuna cosa dolce è da gustare, & che questa cosa è dolce, nondimeno eglinon opera secondo queste propositioni, anzi ne gusta, quando egli è in quello stato, nel qual sono gli ebbri, & quelli che dormono, liquali non si ricordano, ne della propositione uniuersale, ne della particolare, & tali sono gl'intemperanti, & i colerici, perche la colera gli fa dimenticare quelle propositioni, et quelli similmente che disiderano alcuno diletto carnale, per quel disiderio si dimenticano delle pro

Primo modo di sapere.

positioni che li suiano da quel diletto, & in tal guisa operano gl'incontinenti sapendo in habito, & nõ sapendo in atto. Il primo modo di sapere che in quel capitolo mette Aristotele, è che sappiamo l'una delle due propositioni, & l'altra nò. Il secondo modo è, quando habbiamo amendue le propositioni, & a niuna d'esse pensiamo. Et perche alcuno haurebbe potuto dire quello che tutto dì si uede che molti incontinenti operano & attendono a' diletti carnali, a mangiare, a bere, & nondimeno non si dimenticano queste propositioni, anzi tutta fiata operando le hanno in bocca, risponde Aristotele ch'egli è possibile che le dicano, & operano contra d'esse, & nondimeno in quella hora non le intendono, & sono a guisa d'ebbri, che dicono alle uolte de i uersi d'Empedocle, & nondimeno non gl'intendono, mentre stanno in quella ebbrezza, si come gl'Histrioni che recitano Comedie in scena, et molte uolte nõ intẽdono quello che dicono. Cosi dico io che gli huomini possono hauer le due propositioni in habito, non in atto, come gli ebbri, & quelli che dormono, & in questo numero son quelli che operano secondo l'ira, o secondo la concupiscenza, liquali benche con la bocca proferiscano quelle propositioni, nondimeno mentre dura la loro ira & la lor concupiscenza, non le intendono. Nell'altra parte dimostra Aristotele in che modo gli huomini pecchino, & qual sia la cagione del peccato, & perche pecchino gli incontinenti, hauendo & sapendo le propositioni che uietano di peccare. Due sono dice egli le propositioni lequali

Secondo modo di sapere.

come s'è detto, son cagione di tutte le nostre operationi, l'una uniuersale, l'altra particolare. & la particolare è la padrona delle nostre operationi, per che le nostre operationi sono intorno alle cose particolari. Hora se uogliamo uedere in qual guisa noi operiamo incontinentemente, & in qual guisa nò, prendiamo queste due propositioni. Niuna cosa dolce è da gustare. Questa cosa è dolce quando facciamo queste due propositioni nel nostro intelletto, & ui possiamo, noi non possiamo gustarla, se pe'l contrario dicessimo, ogni cosa dolce è da gustare, questa cosa è dolce, & ui pensassimo, non potremmo astenerci da gustarla, se gia non fossimo impediti. Allhora noi non gustiamo quando nella mente habbiamo la propositione uniuersale che uieta il gustare, cioè quella. Niuna cosa dolce è da gustare. Hor mettiamo, dice Aristotele che noi habbiamo queste due propositioni uniuersali. Niuna cosa dolce è da gustare, & ogni cosa dolce è soaue da gustare, se noi mettessimo questa proposition particolare. Questa è cosa dolce, sotto quella uniuersale. Niuna cosa dolce è da gustare, noi non ne gusteremmo, ma mettendola sotto l'uniuersale affermatiua, laqual dice ogni cosa dolce è soaue da gustare, allhora la gustiamo, & così operiamo incontinentemẽte, pcioche operiamo cõtra quella propositione uniuersal uera, che diceua. Niuna cosa dolce è da gustare.

In qual guisa si opera incontinẽtemente, e in qual guisa nò.

GI. Et quale è la cagione che noi mettiamo quel la particolare. Questa cosa è dolce, sotto l'uniuersal falsa, che dice ogni cosa dolce è soaue da gustare?

La cagione per cui mettiamo la particolare sotto la uniuersale.

re? POS. La cagione è l'appetito, & la cupidità. quando il senso sente questa cosa esser dolce, & l'intelletto ha gia quella uniuersal falsa, che ogni cosa dolce è soaue da gustare, si dimentica dell'uniuersal uera, che diceua. Niuna cosa dolce è da gustare, & mette la particolare sotto l'uniuersal falsa, & cosi pecca, perche alcuna uolta s'inganna. Et quella proposition particolare che dice. Questa cosa è dolce, non è per se stessa, ne di sua natura contraria alla propositione uniuersal uera, ma per accidente, perche la cupidità separa, & diuide la proposition particolare dell'uniuersal uera, & allhora l'huomo si dimentica della uera, & cosi pecca. Dal qual detto Aristotele inferisce che le bestie non operano incontinentemente, perche non hanno la notitia della propositione uniuersale, doue a fare che alcuno operi incontinentemente, bisogna che egli habbia la notitia della propositione uniuersale. Ilche hauendo fatto Aristotele, risponde poi ad una tacita dubitatione, perche alcuno haurebbe potuto dire. Tu dici che coloro liquali incontinentemente operano, operano ignorantemente, come adunque passeranno essi dall'ignoranza alla scienza? come si libereranno da questa ignoranza? risponde dico Aristotele, che il medesimo rispetto è dell'incontinente, che è di colui che dorme, o di colui che è ebbro. Il Geometra che dorme allhora si libera dall'ignoranza, che egli si libera dal sonno, & cosi l'ebbro quando si libera dall'ebbrezza. Gli incontinenti parimente si liberano dall'ignoranza quando cessa la lor cupidità,

Incontinēti quando si liberano dalla ignoranza.

tà,& per questo uediamo che gli huomini spesse uol te si pentono delle cose che hanno fatte, perche ui pensano dapoi. Soggiugne appresso Aristotele che egli è possibile che noi habbiamo la propositione uni uersale,& la particolare,& le proferiamo, & non dimeno operiamo contra d'esse,perche quantunque le proferiamo,nondimeno noi non le intendiamo,co me fanno gli ebbri quando recitano i uersi d'Empe docle.

Se i cattiui sanno.

Hora hauendo dichiarate queste cose, rispondo alle auttorità d'Aristotele, lequali uoi hauete alle- gato in contrario,et prima a quella che dice che tut ti coloro che eleggono, sanno, i cattiui eleggono, adunque sanno, & cosi non par uero che l'opera- tioni sieno per lo bene.dico che i cattiui conoscono il male, credendo che egli sia bene, & questo è l'in ganno, ilquale è nell'intelletto, ma la uolontà, & l'elettione il seguono necessariamente. Conoscono adunque quella cosa che è male come bene. Eraui un'altra auttorità che diceua nõ essere il medesimo l'eleggere le cose buone, & lo stimarle tali, perche molte uolte noi pensiamo al meglio,& tuttauia per la nostra cattiuità ci appigliamo al peggio, da que sta auttorità seguiua esser falsa la nostra conchiusio ne che ogni huomo cattiuo fosse ignorante,perche se noi pensiamo & conosciamo il bene,nondimeno per colpa,& per malitia nostra eleggiamo il male, que sto non auuiene per ignoranza, io rispondo che egli è uero che noi pensiamo il bene, & conosciamolo in habito, come ho gia detto, & nondimeno eleg-

Gli huomini eleggono il male per la loro maluagità.

giamo il male per la nostra maluagità. perche noi sappiamo questa propositione esser uera, niuna cosa dolce è da gustare, & pur eleggiamo di gustarla, il che è male, percioche noi mettiamo la proposition particolare, che dice. Questa cosa è dolce, sotto un'altra uniuersale falsa, che dice ogni cosa dolce è soaue. & questo auuiene per la nostra maluagità, che quando noi ueggiamo quella cosa dolce, il senso si commuoue, & giudica che si debba gustare, & gustasi, & cosi l'intelletto s'inganna (percioche noi usiamo il nome dell'intelletto impropriamente per lo senso ancora, ilquale percioche ancora esso conosce, ha qualche similitudine con l'intelletto uero) et allhora noi sappiamo non sapendo. nõ sappiamo che quella proposition particolare si debba mettere sotto la negatiua uniuersale uera che dice. Niuna cosa dolce è da gustare, & la mettiamo sotto l'uniuersale affermatiua falsa, laquale dice ogni cosa dolce esser diletteuole. sappiamo poi in habito quella negatiua uniuersale uera, laquale in quella hora ci scordiamo. Et questo è quello che dice Aristotele, perche in questo caso ci scordiamo l'uniuersal negatiua uera, & mettiamo la particolare, laquale è la Signora delle nostre operationi sotto l'uniuersale affermatiua falsa. Per le cose dette parimente si risponde al l'auttorità d'Ouidio, & di M. Francesco Petrarca.

Ragioni che doueuano rimouer Medea dal peccare.

,, E ueggio il meglio, & al peggior m'appiglio. Medea uedea il meglio, & il lodaua, come u'aggiunge Ouidio, perche ella sapeua quelle propositioni che la suiauano da ciò ch'ella poi fece, lequali erano

queste.

queste. I commandamenti del padre non deono parere strani, il commandamento di mio padre è, che nõ s'aiuti alcuno che uenga nel nostro paese per far quello che è uenuto a far Giasone, adunque non mi dee parere strano. Le uergini non deono innamorarsi, io son uergine, adunque non mi si conuien l'innamorarmi di Giasone. Vna figliuola di Re non dee innamorarsi d'huomo straniero, massimamente quando puo ritrouar nella sua patria persona degna dell'amor suo. Io son figliuola di Re, & Giasone è huomo straniero, & posso ritrouar nella mia patria persone degne del mio amore. adunque non debbo innamorarmi di Giasone. Non si dee intromettere nelle cose che dipendono da gli Iddij. la uita & la morte di Giasone son cose che dipendono da gli Iddij, adunque io non mi ci debbo intromettere. non si dee tradire il padre per saluar la uita ad uno huomo straniero, Eeta è mio padre, & Giasone è huomo straniero, adunque non debbo tradire Eeta per saluar Giasone. Niuna donna dee saluare uno a fine che egli la prẽda per moglie, ilquale poi che sia saluato, sia per abbandonarla, & lasciarla in pericolo di supplicio, pigliãdo un'altra moglie. Giasone poi che io l'hauerò saluato m'abbandonerà, & pigliarà un'altra moglie, adunque io non lo debbo saluare. Chi abbandona gli Iddij, la patria, il padre, il fratello, fa male. Io saluando Giasone abbandonerei tutte queste cose, adunque saluando Giasone farei male. Le cose pericolose si deono fuggire, l'andar con Giasone è pericoloso, per le Simplegadi, che sono scogli, liquali urtano

tano l'uno contra l'altro, & per la Scilla & per la Chariddi, lequali sommergono le naui, per liquali luoghi ci conuien passare. adunque l'andar cō Giasone si dee fuggire. Le cose mal fatte, benche lor sia dato qualche colore & buon pretesto, son pur sempre mal fatte. Il tuo fuggire è così mal fatta, adunque benche tu gli dia color di matrimonio, è pur sempre mal fatto. Mētre si puo si dee fuggire il peccato. Tu puoi ancora, adunque tu dei fuggire il peccato. Queste son le propositioni, lequali uedeua Medea & proferiua, ma poi se ne dimenticaua & appigliauasi al piggiore, cioè a queste propositioni false & del tutto contrarie alle dette. I cōmandamenti del padre troppo duri non son da seruare. Questi commandamenti di mio padre son troppo duri, adunque non son da seruare. Niuno è tenuto alle cose impossibili. A me è impossibile il contradire ad Amore, adunque non son tenuta di contradire ad Amore. Chi non ha fatto male alcuno, merita che ciascun disideri che egli uiua. Giasone non ha fatto alcun male, adunque Giason merita che ciascun disideri che egli uiua. Chi è giouane & nobile, ualoroso & bello, quando è in qualche pericolo, è degno di compassione. Giason è giouane, è nobile & ualoroso & è bello, & trouasi in pericolo, adūque è degno di compassione. Chi e bello & nobile non fa tradimento, ne si scorda de i benefici riceuuti. Giasone e bello & nobile, adunque non farà tradimento a me, ne si scorderà de' benefici riceuuti da me. Chi promette & giura, non manca della promessa. Giasone prometterà & giurerà di pigliarmi

Diuerse false propositioni di Medea

gliarmi

gliarmi per moglie, adunque me l'osseruerà. Le cose, per lequali s'acquista obligo d'uno huomo & matri monio honoreuole & gloria grande, si debbon fare. Questa cosa e tale, perche Giasone sempre riconosce rà la uita sua da me & mi piglierà per moglie, & dalle donne Greche sarò chiamata loro saluatrice, adunque questa cosa si dee fare. Non e cosa mal fat ta lasciare un padre crudele, una patria Barbara, & un fratel fanciullo. Il mio padre, la mia patria, il mio fratello son cosi fatti, adunque non e cosa mal fatta il lasciarli. Le cose minori si debbon lasciar per le maggiori. hora gli Dei ch'io lascio, son mi nori del Dio che io porto con esso meco nel petto, cioe Amore, & la mia patria e di molto minore im portanza che non e la fama, laquale io conseguirò per hauer saluato la giouentù Greca & che non so no i luoghi & le terre doue andarò, de' quali si ra giona ancor quì, ne i quali sono tante arti eccellen ti & tanti studi gloriosi, & che non è Giasone, ilqua le io stimo piu che tutto'l mondo insieme, ilquale ha uendo io per marito, sarò felice, adunque quelle cose si debbono lasciar per queste. Chi e appresso alla per sona che egli ama, di niuna cosa dee temere. Io sarò appresso al mio Giasone, ilquale io amo, adunque di niuna cosa douerò temere. Queste sono le proposi tioni, dalle quali era combattuta Medea, & benche nel principio le propositioni uere la ritenessero, che del tutto non porgesse gli orecchi alle false, non dimeno poi che di nuouo hebbe ueduto Giasone, il senso le fece scordar del tutto le propositioni uere

Perche Medea si apprese al peggiore.

&

& non laſciandole tempo di diſcorrere, tutta la die de in preda alla concupiſcenza, & coſi s'appreſe al peggiore, benche in habito uedeſſe & lodaſſe il migliore. Il Petrarca medeſimamente benche egli uedeſſe queſte propoſitioni uere, le coſe contrarie all'honore ſi debbon fuggire, l'Amore è coſa contraria all'honore. adunque l'amore ſi dee fuggire. l'amar una coſa mortale con tanta fede, quanta ſi conuiene a Dio per debito, è coſa diſdiceuole ad huomo diſideroſo d'honore, come io ſono. hor l'amar madonna Laura, come io faccio, è amar una coſa mortale con tanta fede, quanta ſi cōuiene a Dio per debito, adunque l'amar madonna Laura, come io faccio è coſa diſdiceuole ad huomo diſideroſo d'honore come io ſono. con tutto cio depingendoli la fantaſia nella mente & rappreſentandogli la memoria madonna Laura, ſi laſciaua traſportare da queſte altre propoſitioni falſe. le coſe ornate di rara beltà & d'altre eccellenti qualità ſi deono amare, madonna Laura è tale, adunque ella ſi deue amare. onde benche uedeſſe in habito il meglio, nōdimeno s'appigliaua al peggiore. Eraui un'altra auttorità, che la uolontà era delle coſe impoſſibili, & niuna ragione pareua che poteſſe eſſere, onde ſi dimoſtraſſe che ſi doueſſe uolere una coſa impoſſibile, come di nō morire. Se adunque è uero, diceuate uoi, che la uolontà poſſa uoler le coſe impoſſibili, ciò procede dal potere & dalla libertà che ha la uolontà di uoler quello che non le è moſtrato dall'intelletto. A queſto dico eſſer falſo che la uolontà poſſa uoler coſa che non le ſia moſtrata dall'intelletto,

Propoſitioni uere del Petrarca.

Propoſitioni falſe del medeſimo.

Potētie dell'anima come ordinate

l'intelletto, perciochе le potenze dell'anima sono in tal modo ordinate, che l'una non puo operar senza l'altra. l'intelletto giudica, & la uolontà esseguisce, perche essa è quella che opera. Se dunque la uolontà uuole l'immortalità, la uuole, perche l'intelletto le mostra che l'immortalità è cosa buona. bene è uero che l'intelletto s'inganna. pigliando le propositioni che non son uere per uere, questo errore è dell'intelletto, ilquale dirittamente non giudica, che noi debbiamo desiderare l'immortalità. se l'intelletto si gouernasse con diritta ragione, non potrebbe mai giudicare che si douesse uoler l'immortalità, ma come ho detto, egli s'inganna molte uolte. All'altra autorità, che se alcuno non ignorantemente, ma scientemente è ingiusto, uolontariamente è ingiusto, dico che ella in questa guisa si dee intendere, che se alcuno sapesse questa propositione che non si dee amazzare alcuno, perche è cosa ingiusta, & con tutto ciò l'amazzasse, egli non lo farebbe per ignoranza, perche gia sapeua quella propositione che non si dee amazzare alcuno, tuttauia l'amazza per la sua maluagità, imperoche non mette la particolar propositione sotto la negatiua uera che è. Niuno huomo si dee amazzare, ma sotto una affermatiua falsa, la qual dice, douersi in qualunque guisa far uendetta dell'ingiurie, & in queste propositioni l'intelletto si inganna. ma se alcuno a caso amazzasse un'altro, chiara cosa è che costui non sarebbe ingiusto, percioche non l'haurebbe fatto uolontariamente, cioè, perche la uolontà hauesse esseguito il giudicio falso dell'intelletto.

Come l'intelletto nelle propositioni s'ingãna.

l'intelletto. Nel medesimo modo si risponde a quello che dice Aristotele, che pecca chi sapendo usa in cõtrario la sciẽza, perche egli sa, poniam caso che niuna cosa dolce è da gustare, nondimeno egli erra mettendo la proposition particolare, che dice. Questa cosa e dolce, sotto quella falsa che dice, ogni cosa dolce e diletteuole, & cosi pecca usando in contrario la scienza dell'uniuersal negatiua uera, perche egli fa tutto il contrario di ciò che ella commanda. Et similmente si rispõde a quello che Aristotele dice, che gl'incontinenti operan male, sapendo che egli è male, onde pare, non esser uero che ogni huomo cattiuo sia ignorante. perche mettiamo che sia grandissimo errore che uno infermo gusti alcuna cosa dolce & gustandola sia incontinente, dico che egli conosce il male, & sà che quella cosa non si dee gustare, nondimeno la gusta contra quello che egli sà, perciochе non mette la proposition particolare sotto l'uniuersal uera, ma sotto la falsa.

GI. Voi non hauete anco risposto a quello che piu importa. Voi dite, che ciascuno huomo cattiuo e ignorante & che l'ignoranza e madre & cagione di tutti gli errori, & che se non fossimo ignoranti, non commetteremmo alcun male. Hora Aristotele riprende Socrate, ilqual diceua che niuno operaua contra quello ch'egli sapeua esser bene, & di quì conchiudeua che non si poteua dare l'incontinenza, perche l'incontinenza presuppone alcuna cognitione, Aristotele dico riprende Socrate, mostrando che gl'incontinenti operano contra quello che

Socrate ripreso da Aristotele.

che ſanno, adunque è falſo che tutti i cattiui ſiano ignoranti. Pos. La cagione, per laquale Socrate diceua queſto, era che ſecondo lui quella propoſitione uniuerſale, mettiamo. Niuna coſa dolce è da guſtare, ſtaua ferma & ſtabile, ne poteua eſſer diſtrutta da gli affetti, o dalle paſſioni, & per ciò non poteuamo, diceua egli operare contra quella. ma Ariſtotele concede che queſta uniuerſale ſtia ferma & che non ſi poſſa diſtrahere, nondimeno perche noi non poſſiamo operar per una ſola propoſitione uniuerſale, ma biſogna uolendo operare, aggiugnerui la particolare, laqual tocca al ſenſo, per queſto il ſenſo diſtrahendo la particolare, la pone ſotto una altra uniuerſal falſa. & queſta è la differenza che è tra Socrate & Ariſtotele, che Ariſtotele uuole che noi poſſiamo guſtare, ancora ſapendo la propoſitione uniuerſale negatiua uera, ilche Socrate niega. la cagione della diuerſità è, che la propoſition particolare è diſtratta, & ſeparata dall'uniuerſal negatiua uera, & è poſta ſotto l'uniuerſal falſa. ſtà dunque inſieme che noi ſappiamo l'uniuerſal negatiua uera, & che ella ſtia ferma & ſtabile & che noi operiamo contra eſſa, percioche noi non poſſiamo operare ſenza la particolar propoſitione, laquale appartiene al ſenſo che la puo diſtrahere, & però poßiamo operar contra l'uniuerſale anche ſapendola, & queſto medeſimo uediamo auuenir ne gl'infermi, liquali ſanno la propoſitione uniuerſale uera, et con tutto ciò peccano. Onde conchiudo, che Ariſtotele dirittamente riprende Socrate & che la

Se è falſo che tutti i cattiui ſiano ignorāti.

ragion di Socrate non leua l'incontinenza, perche auuegna che l'uniuersal uera stia ferma & stabile, nondimeno la particolare dal senso è distratta.

GI. Hor che rispondete uoi all'esperienza, per laqual noi uediamo, che i ladri, gli adulteri, i micidiali d'altrui, del padre, & di loro stessi conoscono si fatte cose esser mal fatte, & nondimeno la fanno?

Ogni huomo ribaldo è ignorante.

POS. La propositione d'Aristotele è uerissima che ogni huomo ribaldo è ignorante, & per tale errore & ignoranza gli huomini diuengono ingiusti. Se i ladri rubano, sanno bene & sanno quella propositione uniuersal uera che non si debbon toglier le cose altrui, nondimeno quando le hanno auanti a gli occhi & alle mani, considerano le commodità che se ne possono hauere et le rubano, non pensando a quella uniuersal uera, ma ponendola particolar propositione, sotto l'uniuersal falsa, laqual dice che egli è utile al uiuere l'hauer denari in qualunque guisa, essi adunque s'ingannano, perche giudicano, quello esser maggior bene che non è. I micidiali parimente uccidono altrui per lor bene, imperoche, si come sanno che non si dee amazzare alcuno, cosi ancora sanno che si dee far la uendetta dell'offese riceuute. Et quãdo uengono loro innanzi quelli che gli hanno offesi, metton la propositione particolare sotto quella uniuersale che dice, douersi far la uendetta dell'offese riceuute, & l'errore è nel discorso, ilquale antipone l'uniuersal falsa alla uera. Coloro parimente che amazzano se stessi, fanno ciò per maggior bene, di che Aristotele gli riprende, dicendo che questa non è for

Quegli che operano male, tutti lo fanno per cagion di bene.

è forteza, perche no'l fanno per amor dell'honesto, ma per liberarsi da maggior male, come di non uenir nelle mani del suo nemico, ilqual di loro si uendichi, facendone tutti gli stratij, onde l'amazzar se stessi se gli appresenta auanti a gli occhi come minor male, & il minor male ha faccia di bene. Et per tanto non crediate che Catone Vticense meritasse alcuna lode per amazzar se stesso, anzi meritò piu tosto biasimo, perche egli non lo fece per l'honesto, ma per lo dubbio che hauea di non essere schernito & stratiato da Cesare o da gli altri suoi nemici, & niuna cosa merta lode che non sia indrizzata ad honesto fine. Hora uengo all'altro luogo d'Aristotele, che gli huomini fanno cio che fanno, o per una, o per piu di queste sette cagioni, per natura, per forza, per caso, per usanza, per ragione, per ira, per concupiscenza, le cose adunque che essi fanno per forza, o per caso, non appetiscono il bene, & però non è uero che ogni nostra attione appetisca il bene, et quantunque le cose che si fanno per ragione, per ira, o per concupiscenza si facciano per bene, nondimeno quello che si fa per forza, o a caso non si fa per bene, come se un Tiranno ci costrignesse ad amazzare il padre, minacciandoci di morte, quando no'l facessimo, & noi perciò lo facessimo. A questo risponde Aristotele nel medesimo luogo, che delle cose che si fanno da noi, alcune se ne fanno per mezo nostro, alcune nò. quelle cose si fanno da noi per nostro mezo, lequali si fanno per usanza, per ragione, per ira & per concupiscenza, per nostro mezo non

Catone meritò biasimo nell'amazzar se stesso.

Per quante cagioni gli huomini operano.

si fanno quelle che si fanno per natura, per forza & per caso. Per lo che la propositione d'Aristotele si dee intendere in questa guisa, tutte le operationi che si fanno da noi spontaneamente & per nostro mezo, appetiscono il bene. Laqual cosa consideran do Aristotele nel principio dell'Ethica, quando disse, ogni arte & ogni facultà & operatione & elettione appetisce il bene, pose il segno uniuersale alle arti & alle facultà, ma nõ alle operationi. perciochè non ogni nostra operatione si fa per bene, ma quel le sole che si fanno per mezo nostro, & delle quali noi siamo cagione. benche di quelle che si fanno per forza, potremmo dire che alcune se ne fanno per bene, perche il tiranno ci minaccia la morte, se non amazziamo il padre, onde parendoci esser minor male il fuggire la morte che l'amazzare il padre, l'amazziamo, quantunque in cio restiamo ingannati, perche come habbiamo detto, sono alcune cose, allequali niuno si dee lasciar costringere, ne per saluare ancora la uita propria, come è questa d'amazzare il padre. Resta a sciogliere quella auttori tà d'Aristotele, laqual dice, che le potẽze son di due maniere, alcune che non possono far cose opposte, co me il fuoco non puo far di non iscaldare, & tali so no le potenze naturali. alcune altre che posson far cose contrarie, come il medico puo sanare & non sa nare. hora in queste tali potẽze, conciosia cosa che altri non puo far due cose contrarie in un tempo, ne il medico puo insieme guarire & non guarire, bisogna che sia alcuna altra potenza, laqual in maniera spin

Non si possono far due cose contrarie in un tẽpo.

spinga & muoua allhora à sanare che non muoua a non sanare, & tal potenza è l'appetito & l'elettione, onde pare che nell'appetito & nella elettione sia la libertà. A questo dico che egli è uero che l'appetito & l'elettione son cagione che ci muouono ad operare, ma non sole & senza altro, anzi bisogna prima che l'intelletto giudichi & poi elle eseguiscono cio che l'intelletto determina, & a fare che l'appetito & l'elettione o la uolontà si muoua, si ricercano due cose, l'una che l'intelletto comprenda le cose, l'altra che egli giudichi una cosa esser migliore del l'altra, ilche tosto che è giudicato dall'intelletto, cosi l'appetito & la uolontà uoglion quella cosa, ma come è detto, non hanno auttorità di uolerla, infino a tanto che l'intelletto non habbia giudicato quella esser cosa ben fatta, & la medesima proportione ha l'appetito & la uolontà uerso l'intelletto che ha il seruo uerso il padrone, il padron cōmāda, il seruo eseguisce. Et se in quel luogo Aristotele nō ha espresso l'intelletto, l'ha espresso in un'altro, si come là, doue dice che l'appetito & l'intelletto, muouono l'animale, & quando dice che le cose che muouono l'animale, sono il discorso, la fantasia, l'elettione, la uolontà & l'appetito, ma tutte queste cose si riducono all'intelletto & al senso. Onde hauendo io risposto a tutte le uostre ragioni, posso di nuouo cōchiudere la libertà essere nell'intelletto et non nel la uolontà. dico secondo la mente d'Aristotele, ch'io non parlo della Theologia, perche mi par d'intendere che i Theologhi, benche concedano che la libertà

Due cose si ricercano a far che l'appetito, la elettione, o la uolontà si muoua.

I Theologi pongono la libertà nella uolontà.

ſia originalmente nell'intelletto, cioè che habbia principio da lui, nondimeno uogliono poi che ella ſia ueramente nella uolontà, perche ella puo uolere, dicono eſſi, il contrario di quello che giudica l'intelletto, doue noi peripateticamente mettiamo tutta la libertà nell'intelletto, & diciamo la uolontà eſſere del tutto cieca & ſerua, & che ella ſeguita neceſſariamente ciò che determina l'intelletto, & che nõ è poſſibile che l'intelletto moſtri una coſa & ella ne faccia un'altra.

Quello che ſia libertà.

GI. Et che libertà ſarà queſta che è nell'intelletto? perche pare che la libertà, per la forza della ſua deriuatione, laqual uien da uerbo che ſignifica piacere & uolere, non ſia altro che far quello che ſi uuole. onde pare che per conſeguente ella ſia nella uolontà. POS. Qui per non diſputar dell'etimologia de' uocaboli, laquale quando ancora ſia tale in queſto uocabolo qual uoi dite, non è di tanto fondamento in queſto propoſito che pruoui molto, uedendo che nella lingua Greca da un uerbo che ſignifica eſſere utile, ſi deriua un nome che ſignifica danno, & ſi come parimente uediamo nella Latina molti uocaboli diſſimili di ſignificato dal loro fonte, dico, che la libertà della qual s'intende, quando ſi ragiona di ſimil materia, è poter far da ſe due coſe oppoſte & contrarie, come caminare & fermarſi.

Perche ſi chiami il fuoco libero

Onde noi non chiamiamo il fuoco libero, percioche egli non puo ſcaldare & raffreddare, ma ſolamente ſcaldare, ne anco la terra, perciochè ella non puo muouerſi da ſe, ſe non all'ingiu, & ſe ſi muoue al

l'inſu

l'insu, sforzatamente il fa. il medesimo dico di tutte l'altre cose naturali, lequali non hanno intelletto ne cognitione alcuna, perche pare che la libertà presupponga qualche cognitione. Hora noi chiamiamo l'intelletto libero & non la uolontà, perche la uolontà non puo uolere, se non una cosa, cioe quella che determina l'intelletto, doue l'intelletto con la forza del suo discorrere puo trouar ragioni di cõcludere due cose opposte tra loro & contrarie, come per esempio, egli puo trouar ragioni da concludere che ogni cosa dolce è da gustare, lequali saranno queste, ogni cosa soaue è da gustare, ogni cosa dolce è soaue. Puo allo'ncontro trouar ragioni da concludere, niuna cosa dolce essere da gustare, in cotal guisa, niuna cosa mal sana è da gustare, ogni cosa dolce è mal sana. & questa e la libertà dell'intelletto di discorrere sopra le cose opposte. hor poi che egli ha accettato l'una delle due conchiusioni, rifiutando l'altra, come ueramente, o almeno apparentemente falsa, perciochè egli molte uolte s'inganna, allhora la uolontà uuol quello che ha sententiato l'intelletto, ne puo far di non uolerlo, & per questo ella non è libera, come è l'intelletto, ilquale doue s'appiglia alle ragioni che pruouano la conclusion uera, noi facciamo cose lodeuoli & uirtuose, ma dou'egli si lasci persuader alle false, allhora noi pecchiamo.

Ragioni che puo trouar l'intelletto.

GI. Et se la libertà è nell'intelletto, come possiamo noi peccare? conciosia cosa che tutti i peccati sieno nell'attioni & seguentemente particolari, doue l'uniuersal solo è l'obietto dell'intelletto.

Essendo la libertà nell'intelletto, come si puo peccare.

POS. Questa nostra ragione è non meno contraria a uoi che a me, perche quando la libertà fosse nella uolontà come uoi dite, dalla medesima uostra ragion seguirebbe che noi parimente non potremmo peccare, imperoche essendo la uolontà una potenza dell'anima ragioneuole, l'obietto della quale è l'uniuersal solo & non i particolari, la uolontà medesimamente non potrà uolere le cose particolari, et per conseguente i peccati, percioche quella potenza, della quale è obietto l'uniuersale, non puo stendersi al particolare. Ma poi che chiara cosa è che noi pecchiamo, rispondo alla uostra ragion, che i peccati sono di due maniere, alcuni uniuersali, altri particolari, gli uniuersali sono quelli che si commettono nelle cose uniuersali, quando l'intelletto discorre alcuna cosa falsa, come sarebbe che ogni anima sia mortale, & la uolontà segue quel giudicio dell'intelletto et lo approua. & qui non si puo hauer dubbio che tai peccati non procedano dalla libertà dell'intelletto, per le ragioni dette innanzi. hora i peccati particolari son quelli che si cõmettono nelle cose particolari et contra le uirtu morali. lequali tutte tendono all'attione, & le cose agibili sono particolari & questi ancora procedono dalla libertà dell'intelletto, et di questi parimente si deueda la punitione all'intelletto. & quando l'intelletto potesse separarsi dalla uolontà, l'intelletto solo douerebbe esser punito, ma perche egli è tanto cõgiunto con la uolontà, essendo amẽdue potẽze d'una cosa sola, cioè dell'anima ragioneuole, di quì segue, che pare che quando è punito l'intellet

I peccati sono di due maniere.

Peccati uniuersali.

Peccati particolari.

to, parimente sia punita la uolontà, doue di uero la uolontà non merita alcuna pena, perche quantunque ella commandi a gli spiriti che uadano a mouere i membri per operar quello che ha sententiato l'intelletto, essendo tale la forza dell'appetito che puo muouere i membri, & essendo la uolontà spetie d'appetito, nondimeno ella non u'ha colpa, perche è necessitata ad esequir quello che delibera l'intelletto, che si come il barigello, perche faccia giustitiare da' suoi ministri uno innocente sententiato a morte dal giudice, non perciò merita d'esser incolpato ne punito, percioche egli è obligato ad eseguir quanto gli commanda il giudice, & tanto piu conoscendo egli, se colui è innocente o no, ma rimettendosi in tutto al giudicio del giudice, cosi la uolontà non dee esser punita, perche ella non conosce che alcuna cosa sia uera o falsa, buona o cattiua, ma del tutto si rapporta all'intelletto, a cui ella è obligata d'ubidire, cõciosia cosa che se ella ancora intendesse, ci sarebbe una potenza intenditrice superflua, percioche u'è prima l'intelletto, ilquale come da tutti si concede, s'inganna ancora esso tal uolta, onde non possiamo dire, che egli sia quello che intende solo il uero e'l buono, & che perciò s'habbia da porre un'altro intelletto, ilqual talhor s'inganni, ci sarebbe poi la uolontà, laquale intendendo ancora essa, si diuiderebbe in intelletto & in uolontà, & cosi sarebbono due intelletti fuor di proposito, come che la natura non soglia fare in uano alcuna cosa. La uolontà dunque non intende, ma uuole quello solo che le mostra

La uolontà non merita alcuna pena

L'intelletto tal uolta si inganna.

l'intelletto, non perche ella habbia ne occhi da uede re, ne orecchi da udir quello che sententia l'intelletto, ma in questo sentimento che l'anima ragioneuole, da poi che elle con l'una delle sue potenze, cioe cō l'intelletto, ha conchiuso alcuna cosa con l'altra, cioe con la uolontà, la uuole, & ella e libera secondo la potenza, per cui ella intende, non secondo quella, per cui ella uuole.

Come i peccati particolari procedano dall'intelletto.

GI. Hor mostratemi in qual guisa i peccati particolari procedono dall'intelletto, hauendo l'intelletto per obietto gli uniuersali? POS. L'huomo e composto dell'anima ragioneuole & della sensitiua, come habbiamo detto, hor la ragioneuole si diuide in intelletto et in uolontà, perche dietro a ciascuna potenza seguita il suo appetito, la sensitiua si diuide in conoscitiua & appetitiua & memoratiua. hora in due modi ui posso rispondere, nell'uno, che quando noi diciamo l'intelletto esser libero &, esser la cagione de' peccati particolari, usiamo il nome dell'intelletto impropriamente, in quanto si conuiene ancora alla parte conoscitiua dell'anima sensitiua, & perche la parte conoscitiua dell'anima sensitiua ha per obietto il particolare, perciò diciamo, che essa e la cagione de i peccati particolari & che e libera, chiamandola impropriamente intelletto, nell'altro modo ui posso rispondere, che l'intelletto si chiama libero et cagione di peccati particolari, perciochе l'huomo non puo operare con una sola propositione, conciosia che auanti che facciamo cosa alcuna, sia necessario come habbiam detto, fare il sillogismo,

L'anima ragioneuole in che si diuide.

ilqual consiste di due propositioni, & niun sillogismo si fa di due propositioni particolari in niuna figura, ma bisogna che l'una delle propositioni almeno sia uniuersale, o affermatiua, o negatiua, & la propositione uniuersale tocca all'intelletto, onde quādo l'intelletto s'inganna nell'uniuersale, & la particolare è uera, l'intelletto propriamente detto è cagion di peccato particolare, perche la particolare ha la forza da quella uniuersale, come per esempio poniamo che sia peccato, che uno infermo di febre colerica gusti cose dolci, con tutto ciò egli ne gusta, & a gustarlo è bisogno che sia stato spinto da tal sillogismo, ogni cosa dolce è da gustare. questa cosa è dolce, onde ne segue che questa cosa sia da gustare. GI. Et come u'è egli stato spinto? POS. In questa guisa egli ha giudicato cō l'intelletto quella propositione, ogni cosa dolce è da gustare, esser uera per tal ragione, ogni cosa soaue è da gustare, ogni cosa dolce è soaue, come che quella prima propositione uniuersale, per uigor della quale seguita da amēdue la conclusione che ogni cosa dolce è da gustare, sia falsa, perche non è uero uniuersalmente che ogni cosa soaue sia da gustare, conciosia cosa che qualche cosa soaue, come sono le dolci non è da gustare nell'infermità coleriche. egli adunque s'inganna in quella uniuersal falsa. Aggiugneui poi l'altra uniuersale che è uera, & cosi conchiude che ogni cosa dolce è da gustare, laqual conchiusione diuenta poi maggior propositione di quel sillogismo, ilqual fa l'infermo per gustare. in tal guisa egli uede del zuccaro,

Come l'huomo è spinto dal sillogismo.

caro, & conoscelo esser dolce, perche la memoria rappresenta alla fantasia che l'infermo ha gustato altre uolte una cosa che appariua tale, laquale era dolce, onde la fantasia conchiude che quella cosa è dolce, & questa conchiusione diuenta minor propo sitione di quel sillogismo che fa operare, mettendoli il senso sotto quella uniuersale, conchiusa dall'intel letto per ragion falsa, in questo modo, ogni cosa dol ce è da gustare, questa cosa è dolce. adunque questa cosa è da gustare. et subito che la parte conoscitiua dell'anima sensitiua ha conchiuso questo, la uolōtà, cioè la concupiscenza, laquale impropriamēte si puo chiamar uolontà (perche conuengono in questo la uolontà, & la concupiscenza, che amendue sono ap petiti) ne seguita necessariamente quello che l'ani ma sensitiua conoscitiua ha determinato, & cosi commanda alli spirti che uadano a mouer la mano per pigliare il zuccaro, & metterlo in bocca, & al le mascelle che'l mangino. & tutte queste cose si fan no in poco spatio d'hora, massimamente da gli huo mini risoluti, & non flemmatici, quantunque mol te uolte non ci accorgiamo di farle, & quantunque alcuno sia ignorante. cosi uedete che l'intelletto è cagione ancora de' peccati particolari. Bene è uero che anche il senso alcuna uolta puo esser cagione de' peccati particolari, come quando egli separa la pro position particolare, laquale è in poter suo, & dice. Questa cosa è dolce, da quella uniuersale, laqual l'in telletto conosce esser uera, cioè niuna cosa dolce è da gustare, & la fa scordare, o non lascia che l'in-

Come si muoue la uolontà.

telletto ui pensi, & mette la particolare sotto un'altra uniuersal falsa, laqual dice, ogni cosa dolce è da gustare, onde egli gusta, & cosi pecca. & all'hora se diciamo l'intelletto esser cagione di quel peccato particolare, usiamo tal uocabolo impropriamente, in quanto egli comprende ancora il senso, perche & il senso, & l'intelletto conuengono in questo, che l'uno & l'altro è cognitione. Onde credo che conosciate la libertà essere nell'intelletto, & la uolontà del tutto esser cieca, & serua.

La libertà esser nell'intelletto.

GI. Egli mi par pure di sentire il contrario in me stesso, perche l'intelletto mio non si muoue prima a contemplare alcuna cosa che la uolontà non uoglia che egli la contempli. et quasi gli commandi. POS. Questo non è come uoi u'auisate, perche la uolontà non uorrebbe mai contemplare, se l'intelletto prima non dicesse, tutte le cose buone si debbono uolere. il contemplare è cosa buona, ne seguita adunque che egli si dee uolere, & allhora la uolontà il uuole, & l'intelletto il fa, non perche la uolontà glie le commandi, ma perche egli ha giudicato ciò esser ben fatto, & a farlo non ha bisogno di cosa alcuna eestrinseca. Benche per auẽtura potremmo dire che dapoi che egli ha giudicato che si debba contẽplare, la uolontà seguendo tal determinatione commanda all'imaginatiua che serua all'intelletto, essendo ella come un libro dell'intelletto, senza ilquale egli non puo intendere nulla, onde dice Aristotele, che bisogna che colui che intende, & contempla, studij e cõsideri i fantasmi. & per tanto questo non toglie che

l'intelletto

L'intelletto è sempre il principio de le nostre attioni, e sempre libero.

l'intelletto sia sempre il principio delle nostre operationi, & che egli sia ueramente libero, doue la uolontà è cieca, & serua, & necessitata a seguir quello che giudica l'intelletto.

GI. A uoi forse pare homai d'esser uscito fuor d'impaccio, ma io stò piu in dubbio che mai, percioche o sia la libertà nell'intelletto, o nella uolontà, gli huomini meriteranno sempre honore delle loro opere uirtuose, & biasimo de' lor uitij.

Ma se si ponesse che la libertà non fosse nell'intelletto, ne parimente nella uolontà, ma che gli huomini facessero ogni cosa costretti dal fatto, & dal destino, io non sò come potreste mantenere che alcuno fosse degno d'honore, non douendosi meritare honore di quelle cose che si fanno piu tosto per forza che per elettione. Et pur sono stati molti, & di grande auttorità che hanno tenuta questa opinione che tutte le cose che noi facciamo, le facciamo per una certa necessità di fato, & questo fato dice Cicerone essere la continuatione, & l'ordine delle cause, & secondo Aristotele il fato non è altro che necessità delle cose. conferma similmente Aristotele che noi non possiamo operar liberamente alcuna cosa, quando dice, egli è necessario che questo moto di quà gia sia confine a i mouimenti di sopra de i Cieli, acciochе tutta la sua uirtù sia gouernata da i Cieli. Questa auttorità è d'una grande importanza, & gli Astrologi ne fanno grandissimo capitale, onde ne segue che tutta la nostra uirtù dipenda dal cielo, & cosi il Cielo ci spinga a tutte le cose. le uirtù adunque, & i uitij

Quello che sia fato, e se gli huomini operan per necessità di fato.

i uitij non sono in poter nostro, perche tutto quel che noi facciamo, il facciamo costretti. Et altroue dice che quello che circolarmente si muoue, necessariamente si muoue, onde il cielo muouendosi circolarmente, eternamente si muoue, & perciò queste cose del mondo di quà giù nascono, & nasceranno necessariamente, & tutti i mouimenti che son di questo mondo, & le cose che son causate da esso. adunque tutte le cose di quà giù si muouono necessariamente, perche il Cielo si muoue necessariamente: da questo luogo si caua quello argomento che le cause seconde muouono in quel modo, nel quale esse son mosse. hor le cause seconde son mosse necessariamente, dunque muouono necessariamente, onde ne segue che tutte le cose auuengono necessariamente. Cicerone ancora dice, che Aristotele teneua che ui fosse il fato, & che tutte le cose auuenissero necessariamente. Il medesimo si uede per esperienza che molti huomini sono amazzati senza termine, come Eschilo Poeta Tragico, ilquale per fuggir quello che gli era stato pronosticato che una casa gli doueua cadere in capo, per tema di ciò se n'andò ad habitare alla campagna, ma non perciò potè fuggire il suo destino, perciochè una Aquila hauendo presa una tartaruga, & uolando per l'aria, & guardando alla in giù per uedere alcun sasso, sopra ilquale lasciasse cadere la tartaruga per ispezzarla, & poterla mangiare, le uenne ueduto il capo caluo, & pulito d'Eschilo, ilquale parendole un sasso, lasciato cadervi da alto sopra la tartaruga, con essa gli schiacciò il

Morte di Eschilo Poeta Tragico.

capo,

capo, in tal guisa che l'uccise. Lascio hora di dirui di Filippo Re di Macedonia, & d'Annibale Cartaginese, & d'infiniti altri. Vediamo medesimamente molti huomini cotanto dati al rubare, che non se ne posson distorre, con tutto che ne uengano ripresi, & sia lor di continuo minacciato di grandissimo castigo. & ciò, perche ui son costretti dal Cielo. Altrettã to dico di molti altri, liquali cotanto sono immersi ne' diletti carnali, che ancora che conoscano di far male, non però se ne posson guardare, perche il Cielo gli costrigne. La onde per queste auttorità, & ragioni alcuno potrebbe pensare, & non a torto, che la libertà non fosse nell'intelletto, ne ancora nella uolontà. POS. Questa opinione è lontana dalla uerità, & da Aristotele, perche se fosse uera, tutto il gouerno humano si ruinerebbe, et non sarebbe mestieri di consigliarsi d'alcuna cosa, ne di sottoporsi ad alcuna religione, ne d'affaticarsi per imprender la Filosofia humana, perche s'ingegneria in uano, come si douesse essere huomo da bene, non ci potẽdo noi gouernar per quelle regole, ma douendo esser costretti dal fato, non accaderebbe, dico, consultar mai, se una cosa si douesse, o non si douesse fare, percioche le consulte si fanno delle cose che possono essere, & non essere, & la necessità del fato porta, che le cose sieno determinatamente in un solo modo. Et per questo quel ragionamento che si fa del fato, che dice, se'l fato tuo uuole che tu guarisca di questa infermità, tu guarirai o con medico, o senza medico, et se'l fato tuo uuole che tu non guarisca, tu non guarirai ne con medico,

Inclinationi di molti a diuersi mali.

La necessità del fato leuerebbe tutte le humane operationi.

dico, ne senza medico. non accade adunque far ueni re il medico, si chiama ragione infingarda, et sciope rata, perche toglie uia tutte l'humane operationi. Che questa opinione sia contra Aristotele ue'l mostro ancora, perche egli apertamente dice che si danno alcune cose contingenti che possono essere, & nõ essere & tanta fu appresso di lui la forza di tali contingenti, che egli disse quella famosa propositione che de' contingenti auuenire non si puo dir determinatamente, egli sarà cosi, perche se si potesse dir ueramẽte, che domane, poniam caso, si farà battaglia in mare, ella sarebbe di necessità, & cosi si leuerebbe la contingenza. Si leuerebbe anche il libro della priora, nel quale egli insegna di fare i sillogismi nella materia contingente, et si leuerebbe la Filosofia naturale, laqual mette molte cose contingenti.

Et per questo ritornando a i uostri argomenti di prima, quando uoi dite, i cattiui operano ignorantemente, ue'l concedo, percioche ho detto poco innanzi che egli è differente il dire, che i cattiui operano ignorantemẽte, ilche è uero, et che operino per ignoranza, ilche è falso. quando poi dite, adunque meritan perdono, uel niego. GI. Ve'l pruouo. essi diside rano il bene. POS. Ve'l concedo. GI. S'ingannano in questo bene. POS. Et questo ui concedo. GI. Adunque meritan perdono. POS. Hor questo ui niego. GI. Io ue lo pruouo. essi non son cagione di questa apparenza, che non ui posson fare altro. POS. Anzi ui posson far pur assai, perche essi son cagione di questa apparenza, & di questo inganno.

GI. Et come? POS. Cominciano a uiuer da fanciulli dissolutamente, & tanto oltre procedono faccēdo l'habito nel male, che poi non possono discernere il uero dal falso. Et per questo dice il Petrarca ne' uersi che uoi poco innanzi allegaste.

,, Ma perche ella oda, o pensi
,, Tornare, il mal costume oltre la spinge.

Come uiene l'huomo a fare habito nel male.

Onde la temperanza, come hieri dicemmo, nella lingua Greca SOPHROSINE si chiama, perche conserua la prudenza. Et Aristotele diceua, che solo l'huomo prudente è da bene, percioche se fosse cattiuo, non potrebbe esser prudente, essendo gia corrotto dalla maluagità il giudicio della prudenza. Il medesimo dimostra Aristotele, quando dice, che noi facciamo bene, & male, perche noi siamo usi di far tali operationi, & da gli atti simili tra loro nascono gli habiti, & per questo bisogna guardare quali operationi noi facciamo, perciochè tali habiti ne seguono, quali esse sono. Onde non importa poco, ma molto, anzi il tutto l'essere auuezzato da fanciullo in un modo, o in uno altro. Et altroue mostra che noi non siamo degni di perdono facendo male, conciosia cosa che le uirtù, & i uitij sieno in poter nostro. Dice adunque disiderando la uolontà il fine, & l'elettione, le cose che tendono al fine, & l'operationi che si fanno intorno a queste cose, dall'elettione procederanno, & saran fatte da noi spontaneamente. Hora l'operationi uirtuose consistono nelle cose del fine, & in quelle che tendono al fine. adunque le uirtù, & i uitij saranno medesimamente in

Solo l'huomo prudente è da bene.

poter

poter nostro, perche noi possiamo restare di far le cose che possiam fare, & pe'l contrario. Se adunque è in poter nostro il far bene, laqual è cosa honesta, medesimamente sarà in poter nostro il non far bene, la qual è cosa dishonesta. & se è in poter nostro il non far male che è cosa honesta, sarà anche in poter nostro il far male che è cosa dishonesta. Ma questo non è altro che l'essere huomo da bene & tristo, adunque in poter nostro è l'essere huomini da bene & tristi. hor quelli che dicono, niuno spontaneamente esser ribaldo & niuno esser felice contra sua uoglia, dicono in parte il uero, in parte dicono il falso. dicono il uero mentre dicono niuno esser felice contra sua uoglia. dicono il falso, quando dicono, niuno spontaneamente esser ribaldo, percioche non si puo con uerita negare che noi spontaneamente ci facciamo ribaldi, & chi negare il uolesse, hauerebbe da rispondere alle ragioni dette, et da dire che l'huomo non fosse il principio, ne fosse il padre dell'operationi, come è de' figliuoli. ilche se è uero, & se noi possiamo ridurcer le nostre operationi ad alcuno altro principio che a quello che è in noi stessi, chiaro è che le cose, i principij delle quali sono dentro di noi, anch'esse sono in noi & si fanno spontaneamente da noi. & questo conferma l'opinion particolare degli huomini, et i legislatori istessi, liquali castigano & puniscono coloro che fan male, doue no'l facciano o costretti per uiolenza, o per ignoranza della quale essi non sieno stati cagione, & a coloro che fan bene, constituiscono honori, per inuitar gli huomini al ben fare col

Le uirtu e i uitij sono in poder nostro

Quei che sono puniti, e quei che sono honorati da i Legislatori.

premio & per rimouergli dal mal fare con la pena, liquai premi, & lequai pene sarebbon uane, quando i uitij & le uirtù non fossero in poter nostro, si come sarebbe uano il uoler persuadere alcuno che non sentisse caldo, ne freddo, ne fame, ne sete, perche per tutte l'esortationi del mondo, egli non puo fuggir cotai cose. Et per questo rispetto medesimo i legislatori constituiscono la pena all'ignoranza, doue alcuno sia stato cagione della sua ignoranza. Onde se uno ebbro fa qualche male, lo condannano a doppia pena, perche egli ha in se stesso la cagione, il principio di cotale operatione, essendo in poter suo di schifar l'ebbrezza, laqual è cagione dell'ignoranza, dalla qual procede il male, & da simili ragioni mossi puniscon quelli, liquali non sanno le cose che si contengono nelle leggi, lequali ciascuno è obligato di sapere ne sono molti difficili ad intendere, & il simil fanno in tutte l'altre cose, lequali pare che gli huomini per loro negligenza non sappiano, perche in suo potere è di saperle, essendo in poter suo usar diligenza, la qual molti non usano. Cosi gl'ingiusti & intemperanti per uiuer dissolutamente & operar cose ingiuste & attendere alla pacchia & a tali altre cose, sono da loro stessi cagione di diuenir tali, perche l'operationi particolari & continuate rendon gli huomini somiglianti, ilche si uede in quelli che attendono a qualche mestiere, i quali perseuerando in esso, & essercitandosi, tuttauia ne diuentano maestri. Egli è adunque cosa da insensato il non sapere che dalle particolari operationi nascono gli habiti, & fuor d'ogni

Pena constituita alla ignoranza, oue alcuno sia stato cagione della ignoranza.

Dalle operationi parti

d'ogni ragione è il uolere, che uno, ilqual faccia in giurie, o uiua dissolutamente, non sia ingiusto & stemperato. hor se alcuno, scientemente fa cose, per lequali egli habbia ad essere ingiusto, spontaneamen te è ingiusto, ma non perciò poi che egli è fatto in giusto, se uorrà esser giusto, sarà giusto, si come an cora l'infermo, quantunque uoglia esser sano, non però sarà sano, & pur se fosse spontaneamente infer mato, essendo uiuuto incontinentemente, & non ha uendo stimato i comandamenti de medici. egli adun que innanzi che infermasse, poteua non infermarsi, ma poscia che egli ha commesso l'errore, non puo piu. si come similmente uno che habbia gettato un sasso in un pozzo, non lo può ripigliare, & pure in nanzi era in poter suo di non gittaruelo, perche il principio era in lui. L'ingiusto parimente, & lo stem perato poteuan far da principio di non esser tali, & perciò spontaneamente son tali, ma poi che essi son fatti tali, non posson far piu di non esser tali. Ne solamente i difetti dell'animo nostro spontaneamen te s'acquistano, ma etiandio quelli del corpo & noi riprendiamo coloro che gli hanno, perche si co me niuno ragioneuolmente riprenderebbe uno, il qual fosse brutto per natura, cosi ciascuno ripren derebbe dirittamente chi fosse brutto per negligen za, & parimente si come un che fosse cieco per na tura, o per infermità, o per ferita, o per altra scia gura, non saria biasimato da persona del mondo, ma piu tosto con pietà riguardato, cosi per lo contra rio sarebbe da tutti dannato & beffato uno che

colari nasco no gli habi ti.

per ebrezza, o per altra cotale stemperanza fosse caduto in simil mancamento. Sono adunque ripresi i difetti del corpo che sono in poter nostro & gli altri nò. Onde ne segue che medesimamente i difetti che sono ripresi in tutte l'altre cose sono in poter nostro. Ma quì potria dire alcuno, che tutti gli huomini desiderano sempre quello che pare lor bene & che essi non sono i padroni dell'apparenza, ma quale ciascuno è, cotal gli appare il fine. hor se ciascuno ad un certo modo è cagione del suo habito, sarà ancora ad un certo modo cagion dell'apparenza, & se gli huomini non son cagione del loro habito, niuno sarà cagione del suo male operare, ma farallo per non sapere il fine, pensando per tal mezo di conseguir la felicità. hora il desiderio del fine non è in nostra elettione, ma bisogna nascerci in guisa che quasi con l'occhio si giudichi dirittamente & s'elegga il uero bene, & colui che è nato cosi fatto è ingegnoso, percioche egli ha una parte grandissima & eccellentissima, laquale non si puo imparar da altrui, & questo è il uero & perfetto ingegno. Le quai cose essendo uere. per qual cagione s'acquisterà egli da noi spontaneamēte piu tosto la uirtu che'l uitio, essendo egualmente allhuomo da bene et al cattiuo, per natura, o per qualunque altro modo posto il fine, alquale si riferiscono tutte l'altre operationi che in qual si uoglia modo si fanno: o dunque non appaia il fine per natura a ciascuno, quale egli si sia, ma fuor di quello sia alcuna altra cosa, o il fine sia naturale et la uirtu sia cosa spontanea, perche l'huomo

Si riprendono i difetti del corpo che sono in poter nostro

da bene fa il rimanente spontaneamente, il uitio si milmente conuerrà che sia spontaneo, perciòche l'huomo cattiuo parimente ha nell'operationi, & nel fine l'operar per quello. Se dunque le uirtu sono spontanee, conciosia cosa che noi concorriamo a far gli habiti, & proponiamoci in cotal fine, perche sia mo tali, i uitij ancora saranno spontanei, essendoci il medesimo rispetto. habbiamo adunque parlato in commune delle uirtu, & fattone uno schizzo, dicendo ch'elle sono mediocrità & habiti, & sono in po ter nostro & spontanee, & in quel modo che la di ritta ragion comanda. Ma l'operationi non si fan no spontaneamente da noi in quella guisa che si fan no gli habiti, conciosia cosa che noi siamo padroni dell'operationi dal principio insino al fine, sapendo i particolari, ma da gli habiti solamente nel princi pio. l'accrescimento poi da particolari non c'è noto, si come anche nell'infermità, ma si chiamano sponta nei, perche era in poter nostro d'usarli in questo mo do, o in quello. conchiudo adunque, che facendo noi male, non siamo degni di perdono, perche in poter nostro è il principio del bene & del male, & se da fanciulli cominciassimo ad operar bene, nõ ci si gua sterebbe il giudicio. & però dice Aristotele che la maluagità, & l'interperanza son cagione che noi operiamo male & contra le leggi. Gli huomini per tanto son cagione della loro apparenza, & dell'in ganno dell'intelletto. Onde i Candiotti anticamente, quando uoleuano augurare un gran male ad alcu no, diceuano, possi tu habituarti male, perche sape

La uirtù e il uitio si acquistano spontaneamente.

Chi fa male non è degno di perdono.

uano quanto fusse malageuole, & poco men che impossibile il mutar l'habito fatto.

Gi. Se l'apparenza dell'intelletto è cagion de gli errori & de peccati, adunque non saranno uere le parole d'Aristotele, quãdo egli dice che i peccati perciò son peccati che son uolontarij. Pos. Aristotele dice il uero, che i peccati sono uolontarij, per che la uolontà gli esseguisce, & noi siamo puniti, perche siamo cagione che la uolontà uoglia cosi. Hora uenendo alle auttorità & ragioni, con lequali haaete uoluto prouare che tutte le nostre operationi procedono dal fato, & per conseguente, che la libertà non è nell'intelletto, ne ancora nella uolontà, & che noi perciò non meritiamo alcuno honore delle nostre buone opere, essendo fatte da noi per forza, doue Aristotele nella definitione dell'honore mette quel uocabolo opinione, che significa elettione, & prima all'auttorità, per laquale gli Astrologi insuperbiscono, oue dice Aristotele, esser necessario che'l mondo di quà giù sia confine a i mouimenti di quello di là sù, acciochè tutta la uirtù di questo sia gouernata da quello: Onde se tutte le uirtù di quà giù son gouernate da i corpi celesti, saranno similmente gouernate da quelli la uirtù dell'anima nostra, & noi per conseguente non saremo liberi, dico che Aristotele per lo mõdo di qua giu nõ intende tutto quello che'l mõdo contiene sotto la Luna, ma solo i quattro elementi, liquali se non fossero a canto a' corpi celesti, i cieli non potrebbono operar nelle cose inferiori, ne la uirtù loro potrebbe penetrare infin

I peccati esser peccati, perche sono uolontari.

Come intenda Aristotele il mondo di qua giu.

quà giù. Ilche apertamente mostra Aristotele nel medesimo luogo, doue dice, che essendo quattro gli elementi, il fuoco, l'aria, l'acqua & la terra, il fuoco è di sopra a tutti gli altri & la terra di sotto, l'aria è più uicina al fuoco & l'acqua alla terra. Tutto'l mõdo adunque che è intorno alla terra è composto di questi quattro elementi, gli accidenti & le passioni de' quali noi appresso diremo. poi soggiunge il testo, che uoi hauete allegato, che egli è necessario che'l detto mondo sia accosto a i mouimenti di sopra, acciòche tutta la uirtù loro, cioè de gli elementi, sia gouernata dalla uirtù de' cieli, & ciò è uero, parlando & intendendo de gli elementi, percioche l'alterationi de gli elementi procedono dalla uirtù de' corpi celesti. la state auuicinandosi il Sole a noi si genera l'elemento dell'aria, & corrompesi quello dell'acqua, ma non in tutto, il uerno dilungandosi, si corrompe l'aria non tutta ma parte d'essa, & generasi l'elemento dell'acqua, & così si mantiene la generatione & la corruttion perpetua. All'altra auttorità, doue Aristotele dice, che mouendosi il cielo intorno eternamente, le cose di qua giu si muouono ancora necessariamente, concedo che tutti i corpi di qua giu necessariamẽte sieno mossi, cioè alterati da' corpi celesti, perche sono generati da i cieli, come da causa uniuersale, per quelli si scaldano, & si raffreddano, per quelli s'inhumidiscono, & si seccano, ma i cieli non ci muouono gia necessariamẽte di mouimento locale. perche quãtunque per essi ci alteriamo et cresciamo & senza la loro uirtù muouere

L'alterationi de gli elementi procedono dalle uirtu de' corpi celesti.

non ci possiamo, nondimeno essi non ci costringono ad andar piu in un luogo che in un'altro, conciosia cosa che non habbiano instromento atto a cio fare, ne i cieli muouono l'anima, quando che l'anima fosse tratta dalla potenza della materia, ilche è falso secondo Aristotele ancora, & non è per uentura heresia minore in Filosofia tener la mortalità dell'anima che si sia nella Theologia. Il cielo adunque ci altera necessariamente, & non possiamo fuggir la sua alteratione, alterarci col mouimento, col lume, ma piu col lume, perche il mouimento non arriua a noi, se non in quanto porta il Sole, ma non perciò muoue egli necessariamente le cose di qua giù in tutte le maniere del mouimento, & molto meno di tutte l'altre cose l'anima nostra.

Heresia, non meno in Filosofia che in Theologia a tener la mortalità dell'anima.

GI. Voi mettete la nostra libertà nell'intelletto, & dite che cotai mouimenti sono in poter nostro. hor come se quello è causa della causa, è ancor causa dell'effetto, non e egli uero, che i corpi celesti possono esser nell'anima nostra? i quali essendo causa della complessione causa de i costumi, essi parimente saran la causa de i costumi. Che la complessione sia causa de' costumi si pruoua dall'esperienza, imperoche gli huomini di cõplessione colerica, sono colerici et crucciosi. Oue Arist. dice, che quelli che hãno la carne molle han buono ingegno. la mẽte adunque seguita la complessione. Poi se i costumi non seguitassero la complessione, tutto'l libro della Fisionomia d'Aristotele si guastarebbe, ilqual tutto si fonda sopra la complessione, percioche gli animali brutti

I costumi seguitano la complessione.

brutti seguitan la complessione de i corpi loro, & della similitudine de gli animali brutti che si uede ne gli huomini giudichiamo i costumi de gli huomini. hor se i costumi non seguissero la complessione, quella dottrina, come ho detto, sarebbe uana. Ma che la complession uenga dal cielo si puo prouar per Aristotele, ilqual non solamente dice, che'l Sole, & l'huomo generan l'huomo, ma etiandio che'l cielo è cagione che noi uiuiamo tāti anni. Et così gli Astrologi dalla consideration del cielo possono giudicar della uita & de' costumi de gli huomini. POS. Io ui rispondo, che i costumi seguitan la complessione, ma non la seguitan però tanto, che gli huomini sieno costretti, & che non possano far contro a quello che detta la complessione, se ben sono inclinati. & dico, che quantunque l'anima nostra non fosse immortale, come ueramente è, nondimeno il cielo non potrebbe costrignere, & in quel caso ancora ella haurebbe la sua libertà. Vera cosa è che se l'anima fosse la complessione, come tiene Galeno, ella sarebbe piu sottoposta al cielo, & non pur gli huomini solamente possono resistere alla complessione, ma ancora gli animali brutti. Onde se alcuno mostrasse della carne ad un cane & ad una hora il bastone, egli desidererebbe ben la carne, ma d'altra parte temerebbe il bastone, & per tal tema raffrenerebbe l'appetito d'andarla a prendere. Et per questo si dà la Fisionomia, perche da' segni che nel corpo dell'huomo sono simili a gli animali brutti, possiamo dar giudicio quantunque non necessario, ma probabile de' costu-

Gli huomini e gli animali bruti posson resister alla complessione.

mi? conciosia cosa che i costumi seguitino per lo piu la complessione, & gli huomini uiuano in molte cose a guisa d'animali bruti, liquali rare uolte fanno contro alla lor complessione. Io niego bene che noi non possiamo resistere alla complessione. Et questo si proua per Stilfone Megarico Filosofo, huomo acuto, & a quei tempi molto stimato, ilquale come si scriue da quelliche'l conobbero, era dato adinebriarsi, & a seguir le femine, & ciò fu scritto non in suo dishonore, ma piu tosto in laude, perciochè egli con tutto ciò per tal modo col saper suo domò, & raffrenò la sua diffettosa natura, che niuno il uide mai ebbro, ne in lui comprese un minimo segno di libidine. & Zopiro Fisionomo, ilquale faceua profession di conoscere i costumi, et le nature de gli huomini dalla persona, da gli occhi, dalla cera, & dalla fronte, ueduto Socrate disse, che egli era uno sciocco, & materiale, & u'aggiunse, che egli era dato alle femine, & nondimeno Socrate resisteua a quella complessione. Concedoui similmente che la complessione uenga dal cielo, ma non gia da esso solo, percioche ella uiene dal cielo, come da causa uniuersale, & oltre al cielo dalle cause particolari. Onde dice Aristotele, che'l Sole, & l'huomo generan l'huomo, alla generatione di Socrate è necessario che concorra il cielo come causa uniuersale, ma esso solo non basta, anzi è bisogno della causa particolare, che ristringa quella uniuersalità a generar tale indiuiduo, & la causa particolare produce gli effetti particolari piu che non fanno l'altre cause piu uniuersali. la onde gli

Stilfone Filosofo.

Zopiro il giudicio che fece di Socrate.

Astrologi per la sola consideration del cielo non possono giudicar ne de' costumi, ne de gli honori, ne delle dignità, che quando molte cause cõcorrono a produrre alcuno effetto, noi non possiamo conoscere quello effetto, se non conosciute prima tutte le sue cause, delle quali le particolari sono molto piu difficili ad inuestigare che l'uniuersali. Et per questo disse Aristotele che dalle cause uniuersali bisognaua procedere alle particolari. Onde se alcuno guardasse il cielo in quel punto che nasce Socrate, & l'aspetto fosse buono, & fortunato, ma Socrate nascesse di padre, & di madre di complession difettosa, non possiamo per quel solo buono aspetto, & per quella sola fortuita constellatiane far giudicio della uita di Socrate, percioche quello aspetto buono prometterà lunga uita a Socrate, et nondimeno le cause particolari sono tanto mal disposte che non sono atte a riceuere quel buono influsso del cielo. Et a fin che meglio intendiate, ui dò questo esempio sia. uno huomo, ilquale habbia due alberi, liquali egli uoglia piãtare, l'un uerde, l'altro secco, & troui il cielo ben disposto per piantare, & gli pianti amendue in un mométo medesimo, il uerde nascerà, il secco nò. perche il cielo opera secondo che la materia è disposta. il secco non potrà nascer mai, sia quanto si uoglia buono l'aspetto del cielo, imperoche egli non sarà capace di quel buono influsso.

Gli Astrologi per la sola considera tion del cielo non possono giudicar ne de' costumi, ne de gli huomini.

Il cielo opera secondo che la materia è disposta.

Di quì si puo comprender che l'arte della Fisionomia fra tutte l'arti del giudicare è la piu ferma, & la meno incerta, la ragione è, che nella Fisionomia

L'arte della Fisionomia è la piu ferma di tutte l'altre nel giudicare.

noi argomentiamo da gli effetti, liquali presuppongono tutte le cause, tanto l'uniuersali, & le celesti, quanto le particolari, & perche gli animali bruti seguitano per lo piu la complessione, perciò da i segni che ne gli huomini sono simili a i segni de gli animali bruti, noi diamo giudicio de' costumi de gli huomini, presupponendo che gli huomini seguano la loro complessione, si come fanno gli animali bruti, & perciò in alcun modo secondo essa possiamo dar giudicio, nõ però che crediamo esser da quei segni costretti, ma solamente inclinati. La Chiromantia anche ella puo far qualche cosa secondo Aristotele, ilqual non dice gia tante pazzie d'essa, quante ne dicon molti, ma fa solamente mentione delle linee principali, dalle quali niente altro possiamo giudicare, se non della lunghezza, o della breuità della uita. Chi ha una, o due linee lunghe nella mano, possiamo argomentar che debba uiuer lungamente, il fondamento è, che se la natura è stata sollecita nelle cose esteriori & secondarie, molto piu douerà essere stata nell'interiori, & principali, & nella complessione del cuore, ilquale è il fonte della uita. La Geomantia non ha alcun fondamento, se tutte le cose non uengono di necessità. L'Astrologia non puo dire se non quello che appartiene alle cause uniuersali.

Chiromãtia, Geomantia, & Astrologia.

GI. Et che dicete uoi dell'influenze? POS. che elle sono fauole, & sogni, perche non so uedere onde cauino costoro, che in cielo oltre il moto, & il lume sieno queste influenze, conciosia cosa che essi quando uengono poi all'esperienza, si conuincano per le

Delle influenze.

falsità

falsità che dicono. Noi naturalmente parlando non debbiamo dire altro che quello che ammettono il senso & la ragione. Onde non potendo costoro mostrare ne col senso, ne cõ la ragione, che s'apportino queste loro influenze, noi le debbiamo senza dubbio negare, & da che apertamente uediamo che'l cielo opera col moto, & col lume, debbiamo perciò parimente dire che tutti gli effetti, liquali dipendono dal cielo, dipendono dal suo moto, & dal suo lume. hor come il caldo, il freddo, l'humido, & il secco nascono dal lume, non accade di ragionare hora, bastine quel che ho detto, cioè che la complessione dipende dal cielo non assolutamente, ma solo come da causa uniuersale, laqual trouando la materia disposta se ben non isforza, nondimeno inclina molto. Onde gli huomini che sotto buono aspetto nascono, & di parenti ben disposti, uiuono lungamente, sono ingegnosi, & eccellenti, come dice Aristotele, ma l'una causa non opera senza l'altra. All'altra ragion uostra tratta dall'esperienza che molti huomini sono uccisi senza lor colpa, come per uolar d'uccelli, liquali gettino loro addosso o sasso, o simil cosa. Et si ueggono appresso molti huomini tanto dati al rubare, & alle femine che non se ne possono astenere a partito alcuno, onde pare che questo non possa proceder altronde, che dal cielo, io rispondo, che non procede dal cielo che alcun uenga ammazzato in tal guisa, ma dalla fortuna, o dal caso. che oltra le cause naturali, che sono la materia, la forma, l'efficiente, & il fine, ci sono ancora due cause efficienti accidentali, lequali

In che modo la complessione depende dal cielo.

Due causa efficienti accidentali.

realmente,

realmente,& in effetto sono,come se alcuno andando in piazza a fine di comperar qualche cosa,incontrasse i suoi nimici,liquali il ferissero,egli sarebbe ferito per fortuna,o se andandoui gli cadesse in capo una tegola,& l'uccidesse,sarebbe ucciso a caso. perche la causa di quegli effetti,cioè delle ferite,o della morte,è stata l'andare in piazza,ma è stata per accidente,& cosi è stata fortuna,o caso. Di quelli che son dati al rubare,& alle femine,gia u'ho detto che essi ne sono stati cagione uiuendo dissolutamente,& facendo l'habito cattiuo,il quale è qualità d'anima,che difficilmente si puo diradicar fuor dell'anima. Hor che dica Cicerone che Aristotele tenesse il fato,io per me non so,quanto ueramente egli possa dir questo,percioche se cio fosse uero,Aristotele cõtra direbbe a se stesso nella Peribermenia,nella Priora, & in tutta la Filosofia humana, & ciuile, imperoche dandosi il fato,niun bisogno hauremmo ne d'Ethica,ne di Politica,ne d'Ecomonica,& uana fatica s'hauerebbe preso Aristotele in tutte queste cose. Si che saluate uoi Cicerone,che io per me nõ ueggio come poterlo saluare.

Che Aristotele non dà il fato.

GI. Et io meno in questo caso.

Ma resta ancora ĩ questa materia una difficultà molto maggiore,percioche come potremmo noi dire che si dia la contingenza,come uuole Aristotele, & come l'esperienza ne mostra,essendo noi costretti a dire che Dio conosca tutte le cose,ne sol le presenti,ma ancora le passate,& le future? Se dunque Iddio preuide ab eterno che noi doueuamo ragionare hoggi

Se si dà la contingẽtia.

insieme,

insieme, non era possibile che noi non ci ragionassimo, altrimenti Iddio haurebbe preueduto il falso, & sarebbesi ingannato, ilche è cosa impia a dire.

POS. Per rispondere a questa nostra quistione naturalmente, & secondo Aristotele) rapportandomi poi in tutte le cose della uerità alla Theologia nostra Christiana) dico che prendiamo qual parte della cõtradittion ci uogliamo, sempre siamo in grandissima difficultà. Se diciamo secõdo Aristotele che Dio tutte le cose conosca, cadiamo in quel pelago che tutte le cose uengano di necessità, perche noi nõ possiamo fuggire, se Dio ab eterno ha ueduto che io doueua passeggiare hoggi, che io necessariamente nõ passeggi, altrimenti se io potessi fare di non passeggiare, Iddio si sarebbe ingannato. Ne ual dire che egli conosca le cose future, come presente, perciochе Iddio conosce ciascuna cosa nella guisa che ella è, le cose future, come future, le presenti, come presenti, & le passate, come passate, altrimenti egli s'ingannerebbe. Oltre a ciò, dicendo secondo Aristotele che Iddio conosce tutte le cose, ne seguirebbe un'altra sconueneuolezza, che Dio sarebbe di sua natura imperfetto, perciochе la cognitione è per la perfettione, & Dio aspettar non dourebbe la perfettion sua dalle cose di quà giù, conciosia cosa che la cosa intesa, piu perfetta sia, & piu nobile dell'intendente, in quanto ella è intesa. Seguirebbe appresso che Iddio si muterebbe. ogni giorno alcun nasce, et alcun muore. Onde Iddio starebbe in continuo mouimento, come che niuna cosa sia piu di lui stabile. Iddio ancora sarebbe in po

Sconueneuolezze che nascono sopra la conoscenza di Dio, parlando filosoficamente.

tenza

tenza alle cose che douessero accader domani, lequali egli hoggi preuedesse, ilche è molto falso secondo la Filosofia, essendo Iddio atto puro, & non punto mescolato con la potenza, ne quelle Idee di Platone son uere. Appresso dice Aristotele, che Dio conosce se solo. Oltra di questo l'intelligenze, tra lequali è Dio, niente intendono fuor di se stesse, perche come dice Aristotele, nelle cose che sono senza materia, il medesimo è quel che intende, & quel che è inteso, contra quel che dice Homero.

,, E'l Sol che'l tutto uede, e'l tutto intende.

Se l'intelligenze inferiori conoscono & intendono le superiori.

GI. E pur commune opinione che l'intelligenze inferiori conoscano & intendano le superiori. POS. Posso mostrarui che questo è falso, perciochе se l'intellenga che muoue il ciel del Sole, intendesse le superiori, l'intenderebbe, o per l'essentia propria, o per l'essentia d'esse superiori. l'intelligenza del Sole non puo intender le superiori per l'essentia propria, conciosia cosa che ella sia meno perfetta delle superiori, doue quello che è men perfetto, non puo rappresentar quello che è piu perfetto, ne puo intender le superiori per la loro essentia, imperoche l'essentia di Dio o l'essentia dell'intelligenza di Saturno, & parimente dell'altre, discender non puo nella intelligenza del Sole, ne l'intelligenza del Sole ha occhi, con cui possa ueder l'essentie dell'altre intelligenze. Et quantunque l'intelligenza del Sole (il medesimo dico dell'altre) muoue il suo cielo col moto diurno, cioè dal Leuante al Ponente, in uentiquattro hore, nō ne segue perciò che ella debba intender l'essenza dell'intelligenza

genza superiore, laqual propriamẽte produce il moto diurno, cioè Dio, percioche l'intelligenza del Sole, intendendo se stessa, muoue col moto proprio il suo cielo, muouelo poi col moto diurno a guisa di natura, laquale opera non conoscendo, cercando quanto puo, d'imitare il primo motore, come fanno tutte l'altre cose, quantunque non conoscano Dio, muouelo dico col moto diurno, non gia sopra i medesimi popoli, ma sopra diuersi, perche un corpo perfettamente tondo, come è il cielo, riceue tai mouimenti & è capace d'essi.

Come il Sole muoue il suo Cielo.

GI. Io intendeua pur dire, che i Cieli inferiori eran rapiti dall'ultima sfera nel moto diurno. POS. Questo non possiamo ammettere, che secondo Aristotele ne seguirebbe che'l mouimẽto del cielo non douesse essere eterno, perche tal mouimento diurno ne' cieli inferiori sarebbe uiolento, perche procederebbe da cosa estrinseca, cioe la sfera ultima non aiutata dalla cosa mossa, anzi ribattuta, percioche si come la terra è mossa all'ingiu dalla sua forma & quando è gittata all'in su, è uiolentata, perche ella non gioua, ne porge alcuno aiuto a quel moto, come cõtrario alla propria natura, cosi parimente nel cielo del Sole, ilqual si come lasciandolo mouer secõdo la sua natura, si uolgerebbe dal Ponente al Leuãte, cosi quãdo sia tratto per forza da cosa estrinseca dal Leuante al Ponente, tal mouimento non meno sarebbe fuor della sua natura di quel che sia il mouimento della terra all'insu, perche la natura di quel cielo è mouersi da Ponẽte a Leuante. Et essendo tal

Se i cieli inferiori sono rapiti dall'ultima Sfera nel moto diurno.

mouimento fuor della sua natura, sarà uiolento essendo uiolento, sarà corruttibile, & non eterno; conciosia cosa che la cosa uiolenta distrugga la natura.

GI. Questa conseguenza che uoi fate, tal mouimento è fuor della natura, adunque è uiolento, non mi par buona, perciochè di qui ne seguirebbe che il mouimento dell'elemento del fuoco fosse uiolento, & perciò corruttibile, perciochè egli è fuor della sua natura, ilche così ui prouo. Quello che non si muoue secondo la sua natura, si muoue fuor della sua natura, essendo cosa necessaria che ciascuna cosa si muoua ò secondo la sua natura, o fuor della sua natura. Hor l'elemento del fuoco mouendosi circolarmente, come egli fa nella sua sfera, non si muoue secondo la sua natura, adunque egli si muoue fuor della sua natura. che il fuoco circolarmente mouendosi non si muoua secondo la sua natura, è chiaro, percioche egli di sua natura si muoue all'in sù. Onde egli non si puo muouer circolarmente secondo la sua natura, hauendo i corpi simplici, come sono i cieli, & i quatro elementi, un solo mouimento secondo la lor natura. Oltre a ciò sel fuoco secondo la sua natura si mouesse circolarmente, egli non potrebbe fermarsi, come fosse giunto al suo luogo, & pur necessaria cosa è, che giunto al suo luogo si fermi, conciosia cosa che tutte le cose che si muouono, quando son giunte al luogo loro, si fermino & riposino. hora il fuoco circolarmente mouendosi, quando è giunto al suo luogo, il quale è immediatamente sotto il cielo della Luna, non si ferma, perciochè in quel luogo

Il fuoco giũto al suo luogo si ferma.

go istesso circolarmente si muoue. Onde conchiudo, che'l fuoco circolarmente mouendosi non si muoue secondo la sua natura, adunque egli si muoue fuor della sua natura. adunque, se la uostra consequenza è buona, quel moto è uiolento. onde ne segue necessariamente che egli non possa durar perpetuamente, ma che si debbe corrompere, quando che sia, il che senza dubbio è cosa poco ragioneuole.

POS. Questa cosa in contrario mi pare ragione uolissima, ancora che io confessi il mouimento circolar del fuoco esser fuor della sua natura, & per conseguente uiolento, essendo una cosa medesima il uiolento, et quello che è fuor della natura. Il fuoco adunque mouendo circolarmente, è uiolentato, percio che quello, che non si ferma, quando naturalmente si dourebbe fermare, patisce uiolenza, & senza alcun dubbio si fermerebbe, se non fosse uiolentato. hora il fuoco, quando è giunto nella sua sfera, la quale è sotto la Luna, si douerebbe fermare, essendo quiui il suo luogo, & tuttauia egli no'l fa. Et percio, quando egli si muoue circolarmente, è uiolentato. Oltre a cio, quello che da cosa estrinseca è mosso (come poco inanzi u'ho detto) doue esso non concorra, & non porga alcuno aiuto a tol mouimento, è uiolentato. hora il fuoco circolarmente mouendosi, da cosa è mosso estrinseca, cioè dal cielo, ilquale col suo uelocissimo corso, & giramento rapisce seco la sfera dei fuoco, ne il fuoco aiuta tal mouimento, altrimente ne seguirebbe, che egli aiutasse contra la sua propria natura uno che'l uiolentasse,

essendo il mouimẽto suo naturale all'insu, ouero che egli naturalmente fosse atto a due mouimenti, ilche è falso, essendo egli corpo semplice, come uoi hauete mostrato. adunque il mouimento circolar del fuoco è uiolento. Hor se da questo par che segua che'l mouimento del fuoco non debba durar perpetuamente, non potendo niuna cosa uiolentata durar perpetuamente, per essere il uiolento, come habbiamo detto distruggitore & disfacitore della natura, non ne segue perciò alcuna cosa falsa, o poco ragioneuole, perciocbe il fuoco mouendosi circolarmente, dico il medesimo, non puo esser perpetuo, corrompendosi il fuoco, si come fanno tutti gli altri elementi, & cambiandosi in un'altra sostanza, ilche auuiene conuertendosi il fuoco in aria, l'aria in acqua, l'acqua in terra. & per lo contrario, ilche leggiadramente è espresso da Ouidio in persona di Pithagora.

Il mouimento circolar del fuoco è uiolento.

Versi di Ouidio.

„ La fredda terra ne le liquide onde
„ Tutta si sface, queste nel sottile
„ Aer se'n uanno, che sciolto del suo
„ Leggier incarco si conuerte in fuoco.
„ Ne qui si ferma il lor perpetuo giro,
„ Ma torna a dietro per quell'orme istesse,
„ Che'l fuoco dal uicino humor cangiato
„ Di parte in parte si tramuta in aria,
„ L'aria agghiacciata in acqua si distilla,
„ Quindi ella fatta pigra, è secca e spessa.
„ Ne l'infimo elemento si riuolge.

L'elemento del fuoco adunque non è quel medesimo

che

che era quattro mila anni sono, perche quello già s'è corrotto, benche non tutto ad un tratto, ma a poco a poco. GI. Dalle cose dette par che segua che una cosa sola habbia due cose contrarie, perciòche il mouimento circolare & il mouimento all'in giu sono contrari al mouimento del fuoco all'in su, & questo pur pare strano. POS. Due sono le maniere de' contrari, l'una è di quei contrari che del tutto son tra loro differenti & che sono opposti per diametro, si come è il color bianco & nero. l'altra è di quelli che son diuersi non molto l'uno dall'altro, si come è il color bianco, il uerde, il rosso & altri simili. hora una cosa sola non puo hauere piu d'un contrario che del tutto sia differente da lei, ma ne puo bene hauer molti che non sieno molto differenti. si come al color bianco del tutto è contrario il nero, al medesimo sono contrari il rosso, il giallo, il uerde, ma non del tutto. Parimente al mouimento naturale del fuoco, ilqual ua all'in su, è del tutto cõtrario il mouimento all'in giu, contrario ancora il circolare, ma non tanto. perciòche possono essere molti mouimenti contra la natura, come che un solo sia secondo la natura. Et in questa guisa si dee intender quel luogo d'Aristotele, che'l fuoco si muoue circolarmente non contra la sua natura, cioè del tutto. perciòche iui egli disputa contra coloro che diceuano il moto circolar del fuoco esser dal tutto contra la natura di quello, & da questo segue che al proprio mouimento del fuoco, sieno contrari del tutto due altri mouimenti, quello all'in giu & il circolare.

Due maniere de' contrari.

In che guisa si dee intender, che'l fuoco si muoua circolarmente.

lare. laqual cosa è impossibile, conciosia cosa che una casa sola habita un sol contrario del tutto, & per questa ragione Aristotele ripruoua l'opinion di coloro che uoleuano il mouimento circolar del fuoco esser del tutto contrario alla natura di quello; ne perciò tiene esso che tal mouimento non sia in qualche modo contra la natura del fuoco, quantunque habbia uno altro mouimento contrario cioè all'in giù, perciochè de' contrari alcuni sono dall'uno estremo all'altro, come dalla bianchezza alla negrezza. altri sono dall'uno de gli estremi al mezo, come dalla bianchezza alla rossezza, onde quantunque il mouimento circolar del fuoco sia contrario al mouimento natural del fuoco, non percio gliè contrario del tutto, ne se gli oppone, come all'altro estremo, ma come mezo all'un de gli estremi. Nel medesimo modo si dee intender quel luogo, che'l mouimento circolar del fuoco, così è contra la natura del fuoco, come è il mouimento all'in giu, perciochè il mouimento circolare non è tanto contrario al mouimento natural del fuoco, quanto è il mouimento al l'in giu, ma nondimeno così è fuor della natura del fuoco quello, come questo, in quanto egli non è secondo la natura del fuoco, et gli è contrario se ben non gli è del tutto contrario, perciochè una cosa sola, come pur testè habbiam detto, puo hauer molti contrarij, ma non del tutto, conciosia cosa che al mouimento ancora è contrario uno altro mouimento, & il riposo istesso.

Vna cosa cōtraria puo hauer molti contrari, ma non del tutto.

Hor se ui pare, torniamo al ragionamento lasciato,

noi

noi raccõtauamo le difficultà nellequali incõtriamo quãdo naturalmente diciamo, che Iddio conosce tutte le cose. Allo'ncontro se diciamo, che Iddio non conosca cadiamo in altre molto maggiori, perche qual cosa si puo imaginar piu empij, che attribuire a Dio l'ignoranza, il quale è uno de' gran difetti che sieno? Oltre a questo se Dio non conoscesse, & nondimeno producesse pur (come tutti confessano) queste cose di qua giù, elle sarebbono da Dio produtte in quel modo che son produtte dalla natura le sue, si come il caldo è produtto dal fuoco, i frutti da gli alberi, senza che ne gl'alberi ne'l fuoco habbiano alcuna cognitione di cotai producimẽti, ilche è molto fuor d'ogni ragione, che quella causa, che è pfettissima oltre ad altra, produca i suoi effetti in quel modo che'l fuoco produce il caldo. Et non meno è fuor di ragione, che una cosa conoscente, come conoscente produca effetti, liquali ella non conosca, & pur Iddio, come conoscente, produce le cose di qua giù. Appresso onde procede l'ordine de' corpi celesti, & la proportion loro uerso le cose di qua giù? perciochè se'l Sole fosse maggiore, ò minore di quel che è, ò se egli s'auicinasse piu alla terra di quel che fa, come i Poeti fauoleggiarono di Fetonte, il mondo perirebbe, se parimẽte il Cielo hauesse altro ordine, che non ha il tutto si distruggerebbe. ilche non puo ad altro procedere che dalla prouidenza di Dio. Chi mette l'ordine tra gli animali brutti, & tra gli huomini, onde procede la generatione, & la complession de gli huomini, nelle quali cose si ueggono cotanti miracoli? Chi è

Non è cosa piu empia, che atribuire a Dio la ignoranza.

Dalla proui dẽza di Dir depende'l o dine e la cagione di tutte le cose.

cagion di queste cose, se non la cagione che uede tutte le cose? Onde dice Aristotele, per testimonio di Cicerone, che se si potessero trouare huomini, liquali fossero sempre uiuuti in istanze buone & luminose & chiare, ornate di statue & di dipinture & bene fornite di quelle cose, delle quali abondan coloro che sono stimati felici, ne però fossero usciti mai di sopra alla terra, ma hauessero bene inteso per fama che ui fossero gl'Iddij, & poi apertisi quando che sia que' chiostri, potessero uscire & uenirsene in questi luoghi che noi habitiamo, essendosi scoperto in un punto a gli occhi loro la terra, il mare & il cielo, & hauendo compresa la grandezza de i nuuoli & la forza de' uenti, & ueduto il Sole & la sua grandezza & la bellezza & gli effetti che produce, & che esso fa il giorno, spargendo la luce per tutto'l Cielo, & appresso ueduto, quando la notte oscura la terra con l'ombra di quella, tutto il cielo compartito & ornato di stelle, & la diuersità della luce della Luna, secondo che hora cresce, & hora scema, & gli apparimenti & gli occultamenti e i corsi stabili & eterni di tutte l'altre stelle, certo non è da dubitare che essi, queste cose ueggendo, penserebbono & che ci fossero gli Iddij, & che da quelli fossero state fatte quest'opere tanto grandi. Dice parimente Aristotele, che Dio ha compiuto la generation delle cose, & ha lor dato le loro perfettioni, secondo che ricercaua la lor natura. & altroue dice, che si crede che Iddio aiuti coloro che sono ingiuriati, liquali tuttauia egli non po

D'Iddio.

trebbe

trebbe aiutare, se prima non conoscesse chi fosse in giuriator & chi nò. Habbiamo ancora altroue, che colui ilquale adopera la mente, & studia d'ornar la, & è ben disposto, è amicissimo de gli Iddio, percio che se gli Iddij prendono, come pare che alcuna cu ra delle cose humane, è ben ragioneuole che piaccia loro il bene, & quello che auicina piu a loro, ilche è la mente, & l'intelletto, & che sien grati uerso colo ro che amano, & apprezzano detto intelletto, come uerso huomini, liquali prendon cura di quelle cose che son care a gl'Iddij. Nel libro ancora della buo na fortuna, se pur quel libro è d'Aristotele, si legge apertamente che Iddio conosce le cose preterite, le presenti, & le future, & nell'Ecomonica habbiamo chiaramente la prouidenza di Dio.

GI. Voi hauete detta l'una parte, & l'altra della contraditione. Hor uorrei saper da uoi, a qual parte Aristotele piu s'accosti. POS. Aristotele si puo considerare in due modi, & come Filosofo na turale, & come morale, come Filosofo naturale, egli parla secondo la ragion naturale, & ragion natura le si chiama quella, laqual dipende o da' sensi, o dalle cose, lequali dipēdono da' sensi, senza altra cosa este riore. Dico per tanto, che Aristotele considerando lo come naturale, non puo dire che Iddio conosca le cose di quà giù, perche egli non lo puo pruouare con la ragion naturale, dichiarando la Filosofia natura le la uia ordinaria di Dio, doue la Theologia dichia ra la straordinaria, secondo i termini che hanno le facultà, oltra iquali non è lor lecito di passare. La Fi losofia

Aristotele si ha da consi- derar, come Filosofo na- turale, e mo rale.

losofia naturale adunque non puo prouare che'l figliuolo d'Iddio incarnasse, che se con ragione naturale ciò si potesse prouare, nō sarebbe la fede, laqual fede è il fondamento della nostra religione. Hor quādo Aristotele accēna nella Filosofia naturale la prouidenza di Dio, bisogna intenderlo sanamente, & però quando dice, che Dio ha compiuto la generation delle cose, bisogna esporlo in questo sentimento, cioè che le cose stanno in tal guisa, come se Dio hauesse compiuta la lor generatione. Vna simil cosa disse in uno altro luogo, nel quale egli subito si contradirebbe, se non s'intendesse nel medesimo modo, quando disse che la natura haueua fatto bene a liberar il cielo da' contrari, ilquale haueua ad essere ingenerabile, & incorruttibile, che se egli fosse ingenerabile, come l'haurebbe la natura liberato da' contrari? Si che bisogna intendere che la natura ha liberato il cielo da' contrari, cioè che'l cielo è stato liberato ne piu, ne meno, come se egli fosse stato fatto da uno artefice, ilquale hauesse ueduto il cielo douere essere incorruttibile, & perciò l'hauesse liberato da' contrari, liquali lo poteuano corrompere. Et questo modo d'esporre insegna Aristotele, quando assegna al cielo le parti destre, & le sinistre, dandogli il principio del mouimento dalla parte destra, non perche secōdo Aristotele, egli habbia hauuto mai il principio del suo mouimento, ma perche se hauuto l'hauesse, l'haurebbe hauuto dalla parte destra, cioe dall'Oriente, & se per alcun tempo cessasse di muouersi, quando poi ritornasse a muouersi, comincierebbe da quella

La fede è il fondamento della nostra religione.

Aristotele assegna al cielo le parti destre e le sinistre.

parte

parte istessa. Naturalmente adunque parlando non possiamo dire che Iddio conosca le cose di quà giù. Mb poi considerando Aristotele, come Filosofo morale, & come ancora diuoto (ilche si dee credere) della sua religione, & come egli credeua ueramẽte dire che Dio haueua cura, & prouidenza di queste cose da basso, & in ciò egli s'accostò alla uerità, & alla nostra religione, ilche non fece punto nell'altra opinione. Ma ciò non dee parer marauiglia, quãdo che non tutte le cognitioni che s'hanno per i sensi, son uere, anzi & il senso, & l'intelletto s'ingannano spesse uolte.

GI. Non mi pare che Aristotele ne ancora come morale possa dar la prouidenza d'Iddio, percio che per la prouidenza d'Iddio si distrugge la Filosofia morale, seguendo dalla prouidenza d'Iddio la necessità delle cose, onde in uano ella insegnerebbe, come si douesse essere huomo da bene, dipendendo questo non dal nostro uolere, ma dalla prouidenza d'Iddio, & si leuerebbe il libero arbitrio, l'elettione & la prudenza, laquale s'esercita nelle cose che possono essere, & non essere. POS. Aristotele, come morale, credeua la prouidenza d'Iddio, & l'esperienza gli mostraua gli huomini hauere il libero arbitrio, perche sentiamo chiaramente in noi stessi che noi possiamo muouerci, & non muouerci. Onde s'alcuno dicesse, Dio ha proueduto che hora tu dei caminare, io con tutto ciò, se uolessi, potrei non caminare, & allo'ncontro, nondimeno egli non sapeua come si stesse insieme il nostro libero arbitrio

Se cõ la prouidenza di Dio puo stare il libro arbitrio.

trio con la prouidēza d'Iddio, che l'uno non distrug gesse l'altro, ne credo che sopra questo si possa dare altra risposta, perche all'uno il costrigneua la ragio ne, all'altro il sentimento, ilche parimente auuiene a noi Christiani, percioche la moral Filosofia non è altro che una parte della Theologia christiana, massimamente aggiungendoui la fede, & l'amor di Christo.

Quello che risponderebbe la Filosofia alle difficultà soura dette.

GI. Et che cosa risponderebbe naturalmente la Filosofia alle difficultà che pare che sieno nella sua risolutione? POS. Ella direbbe che non ogni maniera d'ignoranza è difetto, anzi il sapere alcune cose inuilirsi, & piggiorar di conditione, si come non starebbe bene all'Imperadore saper quello che si fa nelle sue stalle, & che l'ignoranza è difetto nelle potenze che hanno bisogno di scienza, non gia in Dio, ilqual conoscendo se medesimo, in un modò piu perfetto conosce tutte l'eccellenze che sono nella natura. Ne parrebbe strano a' Filosofi il dire, che Iddio produca tutte le cose nella guisa che fa la natura le sue, perche direbbono, che Dio è fatto per se stesso, & per la sua operatione, & che l'operation d'Iddio è la contemplatione, & direbbono che tutte queste cose son prodotte per conseguēza, si come l'ombra è prodotta dal corpo, conciosia cosa che ben parrebbe loro strano, se Dio queste cose producesse con intention principale, & non le conoscesse. Direbbon medesimamente che egli produce queste cose, come conoscente, ma non come conoscente queste cose, ma come conoscente se stesso. Dell'ordine del Sole, & della

& della Luna, & dell'ltre Stelle, direbbono che ciò procede dalla natura del Sole, & della Luna, & del l'altre Stelle, & che se di quì segue la salute, & la conseruatione di queste cose di quà giù, ciò auuiene per accidente. Direbbono ancora, che se ben la reli gion pone la prudẽza d'Iddio, non perciò la debbon porre essi, percioche la religione, come io accennai poco inanzi, non è fondata sopra la Filosofia natura le, ma sopra la fede. Et se Aristotele in alcun luogo ha posto la prouidenza d'Iddio, direbbono ch'egli l'ha posta non naturalmente, ma secondo la sua reli gione, & quantunque dicendo queste cose essi si sco- sterebbono dalla uerità, nondimeno parlerebbono co me Filosofi, & secondo la ragion naturale, sopra la qual cosa essi si fondano, ne come Filosofi possono inalzarsi sopra di quella.

Quello che risponderebbono i Theologi intorno al conoscimento di Dio.

GI. Et come risponderebbono i Theologi a quel la ragion, che dice, se Dio conosce queste cose di quà giù, dunque tutte le cose auerranno di necessità. POS. Io come morale, & theologo in questa parte, direi che egli è uero, & certo che Dio conosce le co- se di quà giù, & le gouerna, & che secondo la Filo- sofia naturale, & morale si dà la contingenza, & il libero arbitrio. ma come stia insieme la contingenza con la prouidenza d'Iddio, io no'l sò, ne sò come si possa rispondere altrimenti, ne altra risposta dà il Gaetano, ne ciò s'allontana dalla ragione, essendo egli perauentura uno de' gran secreti d'Iddio. & chi sà tutti i segreti suoi? esso non gli ha uoluti riuelar tutti, onde bisogna ricorrere a quello. O profondità

delle

delle ricchezze della sapienza & della scienza di Dio, quanto sono incomprensibili i suoi giudicij, & nõ inuestigabili le sue uie. percioche chi ha conosciuto la mente di Dio, o chi è stato consigliere di lui? Hora a quello che dicono i Filosofi che Dio sarebbe imperfetto, se intendesse le cose di quà giù, risponderebbono i Theologi, che ciò sarebbe uero, quando egli intendendo riceuesse alcuna cosa in se stesso, ma egli intende queste cose, intendendo se medesimo. Secondo Aristotele adunque non possiamo dare una sola risposta della prouidenza d'Iddio.

Hora hauẽdo finita la questione della libertà, poi che dal uostro silentio comprendo che non ui resta piu alcuna difficultà in questa materia, & hauendo mostrato, come facendo male, siamo degni di pena, & operando uirtuosamente, siamo degni d'honore, perche la uirtù, e il uitio sono in poter nostro, tempo è che io ritorni al uostro primo dubbio, ilquale era, se ben mi ricorda, come fosse andata inanzi questa consuetudine, che un soldato priuato non potesse cõbatter co'l suo Capitano, ne un Capitano con un Re, o con uno Imperadore, & io ui diceua che questa consuetudine hauea hauuto buona origine, & che tutte le arti furono fatte a buon fine, & l'arte militare insieme con l'altre, percioche quando fu instituita l'arte militare, & furono creati i Capitani & i Re, & gl'Imperadori, essi furono creati per le uirtù. Onde dice Cicerone. A me pare che non solamente appresso a' Medi, come dice Herodoto, ma ancora appresso a' nostri padri, fussono constituiti Re de gli buomini

Torna alla materia del Duello.

Detto di Cicerone, perche gli huomini da bene erano cõstituiti Re.

huomini da bene, per conseruar la giustitia, perche essendo da principio oppressa la plebe da' piu potenti, essa ricorreua ad alcuno che fosse eccellente in uirtù, & in ualore, ilqual difendendo i poueri, & constituendo l'equalità, con pari legge gouernaua i picoli, e i grandi. Per la medesima cagione furon fatte le leggi, perche sempre s'attese a ritrouare una giustitia eguale, altrimente non sarebbe stata giustitia, laqual giustitia se i popoli conseguiuano per mezo d'uno huomo giusto, & da bene, stauano contenti a quelli. Ma non riuscendo questo ogni uolta, furono trouate le leggi, lequali sempre parlassono con tutti d'un medesimo modo. Chiara cosa è adunque che coloro s'eleggeuano a gouernare, liquali appresso il popolo erano in maggior predicamento, & opinione di giustitia, & di bontà. Il simile mostra Aristotele, quando dice, che la potestà regia fu ritrouata per difender gli huomini da bene contra il popolo, & che il Re si crea del numero de gli huomini da bene secondo l'eccellenza della lor uirtù, o delle loro opere uirtuose, o della nobiltà, & poco appresso. Tutti quelli che han fatto grandissimi beneficij ad alcuna Città & natione, ouero che hanno hauuto poter di fargli, hanno conseguito la dignità reale, altri per uia di guerra conseruando alcun popolo in libertà, come Codro, altri cauandolo di seruitù, come Ciro, altri edificandogli Città, o acquistandogli paesi, & uassalli, come i Re de' Lacedemoni, de' Macedoni, & de' Molossi. Per questo medesimo rispetto Homero chiama i Re pa-

Perche fu instituita la podestà Regia.

stori

Homero chiamo i Re Pastori de' popoli.

stori di popoli, & disse d'Vlisse uerso i suoi sudditi.
,, Ver lor piaceuol era come padre.
Et Leonida figliuolo d'Anassandria, & fratello di Cleomene, dicendogli un certo, dal regno in fuori, tu non ci auanzi alcuna cosa, gli rispose, se io non fossi stato per adietro miglior di uoi, io non sarei adesso Re. Et molti Dei di quelli che adorarono gli antichi, furon posti nel numero de gli Iddij, & adorati, per essere stati mentre uissero giusti Re, & Signori. non crediate adunque che l'arte gouernandosi con diritta ragione permetta che sien fatti Capitani huomini ribaldi, & non meriteuoli di tal grado, ma ella ha ordinato che coloro, liquali auanzano gli altri di uirtù sieno superiori, conciosia cosa che questi tali naturalmente sieno padroni, & non che le bestie, & gli huomini, liquali son poco differenti da esse, anzi molto piu d'esse son degni di biasimo, per che hanno in loro il principio del ben fare, ilquale non uogliono usare, perche sieno padroni, & commandino a quelli che ueramente sono huomini. Accade ben talhora che un Signore uolendo esaltare un suo seruidore, il farà capitano, ilquale tuttauia non sarebbe pur atto ad essere fantacino, perche gli huomini usan l'arti male, come ancora fanno molte altre cose. con tutto ciò, perche la presuntione è, che essi sieno fatti Capitani per le loro uirtù, diciamo, che coloro che militano sotto un Capitano, no'l posson disfidare, perche quando la cosa non sia chiara, non è da credere che i Re, e i Signori habbian posto huomini a gouernare, liquali non sian pur atti a seruire,

Gli huomini usano l'arti male, come l'altre cose.

seruire, ma piu tosto che essi habbian posto ne' piu alti gradi coloro che ne sono stati piu degni. Tuttauia se un soldato priuato potesse prouare, se essere huomo da bene, & il suo Capitano, col quale hauesse la querela, un gran ribaldo, egli non potrebbe esser ricusato, quando chiamasse quel Capitano a combattere. Et per questo ben dice il S. Gian Iacopo Triulzi, se per questa ragione, & in tal caso, & fra tali persone permesse il duello, ilquale essendo Generale del Re di Francia, & essendo un Capitano d'insegna di genti d'arme sfidato da un fantaccino, benche il Capitano ricusasse, nondimeno egli uolle che combattesse. ma se egli il fece per altra ragione, come per quella che communemente s'allega, che essendo il fante priuato scritto nella matricola de' soldati, era da esser tenuto nobile, nascendo (secondo che dicono essi) la nobiltà dalla militia, egli no'l fece gia con diritta ragione. imperoche il duello ricerca parità, & se l'essere nel numero de' soldati daua la nobiltà al fante priuato, come essi uogliono, molto maggior nobiltà, secondo la ragion loro doueua dare al Capitano l'esser tra' capitani, qualhora egli non fosse macchiato d'alcun uitio segnalato. Bene ancor fece Antigono Re di Macedonia, ilqual ueggendo alcuni soldati armati giuocare alla palla, gran piacer n'hebbe, & commandò che alla presenza sua fossero chiamati i lor capitani per lodar detti soldati in presenza de i Capitani. ma essendogli riferito che essi stauano a bere, & a darsi piacere, tolse a' Capitani la dignità, & diedela a quei soldati. Quel medesimo

Un saldato da bene puo cōbatter col suo capitano se è ribaldo.

Giacopo Triulzi.

Antigono Re di Macedonia.

I Re senza uirtù non sono degni di honore, ma di supplicio.

che io dico de' soldati priuati uerso i lor Capitani, dico de' capitani uerso i Re, & uerso gli Imperadori, imperoche tanto è falso che i Re che son senza uirtù sien degni d'honore, che essi piu tosto son degni d'acerbissimi supplicij. & se la consuetudine ha confermato che si debba hauer loro questo risguardo, egli è perche si presume che i Re sieno migliori degli altri, come simili & successori di quelli, non meno in uirtù che in Signoria, liquali come ho detto da principio, non per grandezza di persona, come era costume appresso gli Ethiopi, ne per bellezza, ma solo per eccellenza di uirtù furon creati. Hor se egli si puo prouare che un Re sia estremamente uitioso, non solo il Re non puo ricusare il soldato priuato che lo sfidi a Duello, ma il soldato priuato puo ricusare il Re, doue fosse disfidato da lui, perciochè questo è il nostro proprio fondamento, che la uirtù sola rende gli huomini degni d'honore, & chi piu ne partecipa, colui è piu degno d'honore, & chi non ne partecipa almen qualche poco, non solo non è degno d'honore, ma è degno ancora di grauissimi, & d'acerbissimi supplitij. Et se i Re cattiui sono honorati, ciò auuiene perche son temuti, & perche si stima che essi possan fare altrui & molti & grandi benefici, non perciò doue fossero disfidati da' soldati priuati huomini da bene per qualche ingiuria riceuuta, potrebbon ricusar giustamente di uenir con essi a Duello. Et per questo, quando alcuni di quelli che sono stimati hora nobili, ma però son uitiosi, uengono sfidati da huomini igno

bili,

bili, ma uirtuosi, & gli ricusano, essi fan male, perche la uirtù che l'huomo ha da se stesso, uale piu di quella che si prende da altrui, si come è la nobiltà. Onde Vlisse appresso Ouidio dice.

Ouidio della nobiltà

,, Gli auoli, il sangue, & gli altrui fatti a pena.
,, Ardisco chiamar nostri.

La nobiltà perche uale.

Et se pur la nobiltà uale alquanto, ella uale perche si presume che da gli huomini da bene nascono huomini da bene, ma assai piu uale l'essere huomo da bene in effetto che l'hauer presontione d'essere, & molto piu uale l'essere bene alleuato, & ammaestrato, che l'esser nato solamente d'huomini da bene. Laqual cosa con bella similitudine mostrò Licurgo a' suoi Lacedemoni, a cui egli diede le leggi. egli prese due cani ad alleuare, l'un nato di cane da caccia, l'altro di cane da poco, buono a guardar solamente la casa, & il figliuolo del cane da caccia lasciò starsene in casa a pascersi di cibi delicati, l'altro esercitò alla caccia, & essendo gia ambedue ben cresciuti, gli cōdusse in piazza al cospetto del popolo, doue poste loro delle uiuande dilicate inanzi dall'un de' lati mandò fuori una lepre. Quiui il cane nato di padre da caccia, si come era auezzo, cosi tosto corse alle uiuande dilicate, l'altro nato del can da pagliaio corse dietro alla lepre. Hauendo Licurgo mostrato in questa guisa, quāto poco ualesse l'esser nato piu d'un padre che d'un'altro, senza usare altra diligenza, & quanto piu ualesse l'esser bene alleuato, & ammaestrato, soggiunse. Non altrimenti, cittadini

Licurgo de i due cani.

miei poco gionerà a noi la nobiltà, laquale dalla plebe è cotanto stimata, & l'hauere hauuto Hercole tra nostri antichi, se noi non istudieremo d'imitarlo, & non opereremo del continuo uirtuosamente. Che giouerà adunque ad un che sia cattiuo, l'esser nato di buon padre, se egli mostrando con effetti, & con opre, se essere uno scelerato, corrompe, & guasta quella presontione, & opinione che porta seco la nobiltà? Parimente se io sono huomo da bene, perche dee nuocermi il non esser nato nobilmente, se io ricompenso con fatti quello che mi doueua dar la nobiltà? anzi per dir meglio, se di tanto auanzo quel nobile che io disfido, di quanto i fatti son superiori alla presontione, & alla opinione? Non debbo adunque per questo essere stimato indegno d'honore. percioche uediamo quale è la definition dell'honore. l'honore come gia habbiam detto, è il premio della uirtù, onde chi non ha uirtù, non è degno d'honore. Ma io uorrei intender da costoro, se chi è nato nobilmente, puo esser tristo, & se chi è nato ignobilmente, puo esser huomo da bene, & se cio mi si niega, come non mi si puo negare, dunque la nobiltà per se sola non douerà rendere alcuno degno d'honore, ne la ignobiltà assolutamente escluderà alcuno dall'honorè. Conchiudo per tanto che un soldato priuato huomo da bene puo combattere nõ solo col suo Capitano, ma ancora col suo Re, ogni uolta che si possa pruouare che'l Capitano ouero il Re sieno huomini timidi, & non ualorosi, ne uirtuosi.

La nobiltà per se sola non rende alcun degno di honore, e cosi per il contrario.

GI. Egli mi par pur strano, come so che pare ancora a molti altri, che essendo tra costoro una disagguaglianza tanto euidente, il priuato non debba esser rifiutato, come chi ardisce cosa sopra la sua conditione. POS. In questo caso non è disagguaglianza alcuna, & se pur u'è, ella u'è piu tosto in fauor del Soldato priuato, ilquale per le sue uirtù è degno d'honore che in fauor del Capitano, o del Re, ilquale per le sue scelerità non è degno d'honore, ma di supplicio. il Soldato priuato è bene inferior di fortuna, ma non gia di merito. Et però ui concedo che'l duello ricerca la parità, perche un superiore combattendo con uno inferiore, niente puo guadagnare. ma il soldato priuato huomo da bene non è punto inferiore al Capitano, o al Re scelerato percioche quantunque la fortuna fauorisca, & aiuti l'honore, nondimeno essa sola no'l dà, altrimente tutti gli huomini fortunati sarebbon degni, & pur ueggiamo molti huomini scelerati, & sciocchi di gran lunga piu fortunati di molti altri che son uirtuosi, & saui. La uirtù sola è quella che dà la uera maggioranza, & l'honore.

La fortuna aiuta, ma nõ dà sola l'honore.

GI. Hor fingiamo un caso a proposito delle cose dette. sia un Capitano, ilquale per tutto'l tempo della sua uita habbia uirtuosamente operato, & sia stato degno d'honore, ne habbia mai fatto cosa, per la quale gli huomini possano giudicar che egli sia caduto dell'honor suo. che accade poi? egli farà una ingiuria per sua elettione, & maluagiamente, & a torto ad un suo soldato huomo da bene, potrà egli

per quella ingiuria esser disfidato dal soldato offeso? per una ragione a me par di nò, perche il Capitano è superiore, & il soldato inferiore, ne conuiene che uno inferiore combatta con un suo superiore. Onde Alessandro Magno essendo esortato dal padre ad andare a prouarsi con gli altri a correre il palio ne' giuochi Olimpici, perche egli era molto destro a qualunque cosa far uolesse, & aitante della persona, rispose, io'l farei se io hauessi a correre al paragone d'altri Re. Per un'altra ragione mi par di sì, per che pare che'l capitano facendo ingiuria a torto al suo soldato, se lo faccia pare, & eguale. Appresso il Capitano pecca, facendo quello che non dee fare. Oltre a cio la natura non permette che uno sia ingiuriato, & non possa col ualor proprio uendicarsi dell'ingiuria riceuuta, & non è da credere che la natura sia matrigna ad alcuno, imperoche ella gouerna per tal modo & in cosi fatta maniera tutte le cose sue, che sempre serua l'equalità secondo la proportione. Hor se uno fosse ingiuriato, & non potesse col ualor proprio uendicarsi di quella ingiuria, in tal cosa la natura sarebbe matrigna, & partiale, permettendo all'uno il far della ingiuria, & all'altro togliendo il poterne far uendetta col ualor proprio. Il medesimo dico de' serui, quando a torto son battuti, & ingiuriati da' nobili, a quali, se diciamo che essi non si possono risentir dell'ingiuria riceuuta col ualor proprio, no'l potendo fare con l'altrui, ne con insidie, certo facciamo gran torto, perciocbe essi pur sono huomini, & animali

Alessandro Magno.

Il Capitano facēdo a torto ingiuria al Soldato, se lo fa paro & eguale.

Quello, che deono fare i serui, quādo sono ingiuriati da' nobili, o da' ricchi.

ragioneuoli,

ragioneuoli, & non è giusto che sieno ingiuriati. che doueranno adunque far costoro, quando da' no bili, o da' ricchi saranno ingiuriati? POS. Per meglio poter rispondere a questa uostra nuoua dubi tatione è bisogno di parlar dell'ingiuria, & arrecar ne quello che ne dice Aristotele nell'Ethica, doue assai diffusamente ne parla, oltra quello che n'ha lasciato scritto nella Rhetorica, ilche sarà parimen te utile a far le paci. Dice pertanto Aristotele che uno fa ingiuria, & cosa ingiusta, ouero cosa ragio neuole, & giusta, quando la fa sapendo, conciosia co sa che se alcun facesse una cosa ben fatta, & la fa cesse non sapendo, egli non si direbbe che facesse cosa ragioneuole, ne giusta. Bisogna adunque far bene, & insieme conoscere di far bene. Se alcuno similmente facesse ingiuria ad altrui contra sua uo glia, non perciò egli si chiamerebbe ingiusto, per che accidentalmente farebbe l'ingiuria, & a fare ueramente ingiuria, bisogna che colui che la fa, la faccia sapendo, & uolendo farla, imperoche la giu stitia & l'ingiuria si determinano secondo lo sponta neo, & il non spontaneo, doue non è lo spontaneo, iui non è giustitia, ne ingiuria. onde molti sono offe si, liquali non sono ingiuriati. colui adunque, ilqual fa ingiuria ad alcuno, subito diuenta ingiusto, & tosto che egli è ingiusto, è huomo cattiuo. ma Aristo tele dice, che l'ingiuria non è mai, se ella non è spon tanea, & uolontaria. operare spontaneamente si di ce colui che è in sua podestà, & puo fare, & non fa re. Oltre a ciò a far che la ingiuria sia ingiuria,

Bisogna far bene e cono scer di far bene.

Oue non è lo spontaneo, iui non è ne giustitia, ne inuidia.

bisogna conoscer colui che è ingiuriato. Onde se Pietro ingiuriasse Giouanni, credendo che fosse Francesco, si potrebbe honoratamente far la pace tra loro. Bisogna ancora conoscere in qual modo si fa l'ingiuria, & a qual fine, cioè a fine d'ingiuriare, & uituperar colui, ilqual s'ingiuria, che se io conoscessi alcuno, & l'offendessi per ischerzare, non sarebbe ingiuria. & non bisogna fare alcuna di queste cose sforzatamente, perciochе se uno piu gagliardo di me prendesse il mio braccio per forza, & con quello battesse uno altro, io non farei l'ingiuria, perche a far l'ingiuria bisogna che siamo liberi, & in nostro potere, come ho detto. Tutte queste conditioni son necessarie a far l'ingiuria, & quando manca alcuna di queste conditioni, si puo far la pace, ne le parole, ne le percosse son quelle che fanno l'ingiuria, ma è l'intention di colui, onde procedono. Et perciò se gli huomini sapessero far le paci, molte se ne farebbono, conciosia cosa che molte conditioni si richieggono a fare che l'offesa sia ingiuria. mostra parimente Aristotele nel luogo allegato che coloro che fanno ingiuria altrui, sono ingiusti, & degni di biasimo, & debbonsi cacciar fuori delle Città come turbatori della lor felicità. stãdo adunque queste cose, io dico, che'l Capitano, ilquale spontaneamẽte, & a torto ha fatto ingiuria al soldato, ilqual sia degno di qualche honore, puo essere senza dubbio disfidato da lui, ne egli il può giustamente ricusare, come poco innanzi s'è detto, ma se'l Capitano battesse il Soldato a caso, ouero per qualche giusta

Aristotele quello che dice di coloro che fanno ingiuria.

cagione,

cagione, come auuiene alcuna uolta, che i Soldati non uogliono ubidire, ne seruare i commandamenti, & gli ordini de' Capitani, allhora il Capitano non potrebbe esser prouocato, imperoche sono alcuni casi, ne' quali i Capitani non solamente possono battere i Soldati, ma etiandio uccidergli, non cadendo per questo in alcuna colpa, o biasimo. fuor di quelli casi, il capitano quantunque fino a quella hora sia uiuuto honoratamente, facendo ingiuria ad un Soldato priuato huomo da bene, & essendo poi disfidato a combattere dall'ingiuriato, dee hauer patienza, ne lo puo con honor suo ricusare. & qui parlo de' Soldati propri di quel Capitano. Onde si comprende, che tanto maggiormente ciò si puo dire de' Soldati uerso uno altro Capitano, al quale non sieno obligati d'ubidire.

De' serui, che son battuti da' nobili.

GI. Ma de' serui che son battuti da nobili che dite uoi? imperoche il nobile battendo a torto un seruo, subito diuenta tristo, come quegli che fa cosa ingiusta, & cosi pare ad una parte che egli possa esser disfidato. D'altra parte i serui, come dice Aristotele in mille luoghi, non sono ueramente parte di Città, & non par conueniente se dirittamente si considera che uno, ilqual ueramente non sia parte di città, combatta con colui, ilquale è parte di Citta, Et i Giurisconsulti dicono i serui non hauer capo cioè ne libertà, ne ciuilità ne famiglia, & appresso che la seruitù è simile alla morte, & che i serui son poco meno che morti. Aggiugnete a questo che i serui anticamente non poteuano esser Soldati, il-

Quello, che i Giurisconsulti dicono de' serui.

che

che mostra Virgilio, quando parlando d'Heleno Re, dice.

Versi di Virgilio.

,, Ilqual Licinia serua di nascosto
,, Hauea nodrito al Re Meonio, e poscia
,, Mandato a Troia con l'arme uietate.

Sopra ilqual luogo dice Seruio queste parole, l'arme uietate Donato intende del fato, ma meglio è inten der questo secondo la legge militare, per laquale a' serui era uietato andare alla guerra. Onde Cicerone nell'Oration ch'egli fece in difesa di Deiotaro Re, ilquale tra l'altre cose era accusato, che tra i caualieri che egli haueua mandati in aiuto a Cesare, ue n'era stato ritrouato uno che era seruo, dice. Dicono costoro che uno di quel numero fu giudicato seruo, io no'l credo, & non l'ho inteso, & quando fosse ancor uero, io non penserei, che'l Re u'hauesse hauuto colpa. Et se alcuna uolta i serui furono accettati, questo auenne per estrema necessità, si come appresso i Greci nella guerra che fecero contra i Persi a Marathone, & si come fece Cleomene Re di Lacedemone, ilquale essendo ridutti i Lacedemoni per le guerre al numero di mille & cinquecento soldati, fece tanti serui soldati, che acrebbe l'esercito infino al numero di noue mila huomini, & appresso i Romani dopo la rotta riceuuta da Annibale a Canne, liquali, come recita Liuio, dieder soldo ad otto mila serui. & prima nella seconda guerra Carthaginese il popolo Romano per consiglio di Tiberio Gracco Consolo comperò uentiquattro mila schiaui, & dato loro l'armi gli mandarono in campo, facendogli

A serui era uietato andare alla guerra.

I serui perche alcuna uolta furono accettati nella guerra.

giurare,

giurare, che mentre i Carthaginesi stessero in Italia, essi non mancherebbono d'alcun ufficio di buon soldato. POS. Io ui rispondo, che i serui quantunque ingiuriati, non possono disfidare i nobili, da iquali hanno riceuuta l'ingiuria, perche questo sarebbe un turbare, & confondere l'ordine di tutta la città.

GI. Et che si dee fare? dunque colui, che ha fatta quella ingiuria, rimarrà senza punitione, & castigo, & il seruo ingiuriato senza uendetta? POS. Il nobile ingiuriatore potrà esser punito in due modi, nell'uno da'magistrati, nell'altro, che egli perciò perde l'honor suo, et in alcun caso egli potrebbe esser ricusato da uno altro nobile, per hauer fatto cosa uituperosa, & brutta, quale è questa, di fare ingiuria ad alcuno, ancora che egli sia seruo & plebeio, egli adunque non fugge la pena, quantunque non possa esser diffidato per l'ordine della Città, & perche brutto sarebbe uedere uno huomo libero, & nobile combattere con un seruo. Et al seruo dee bastare che colui che l'ha ingiuriato, sia punito nell'un di questi due modi, ò in amendue.

Il nobile che ha fatto ingiuria a' serui puo esser punito in due modi.

GI. Hora accadendo che due huomini dishonorati uengano ad ingiuriarsi, possono esi combattere tra loro? POS. Non accade che questi tali combattano, facendosi il Duello per acquistar l'honore, doue niun di costoro puo partecipar dell'honore.

Se due dishonorati ingiuriati possono combatter tra loro.

GI. Cosi è.
Ma poi che siamo entrati a parlare di coloro, che sono senza honore, uorrei saper da uoi, se egli è possibile

Se chi ha perduto l'honore puo racquistarlo.

sibile che alcuno, ilquale habbia una uolta commes so qualche scelerità grande, come tradito la patria, ucciso il padre, assassinato, & amazzato uno amico, o altra cosa tale, per laquale egli habbia perduto l'honore in tutto, se egli è possibile dico che costui racquisti mai l'honor perduto, & ritorni ad essere un'altra uolta degno d'honore? POS. Egli non se ne farà mai degno assolutamēte, conciosia cosa che egli habbia fatto cose, lequali per niun modo eran da douer fare. nondimeno potrà farsene degno in qualche parte, se per lungo spatio di tempo (che per poco non basta) egli uiuerà uirtuosamente, onde bisogna che questi tali, liquali han commesso simili errori enormi per racquistare in parte il perduto honore s'affatichino, uiuendo sempre uirtuosamente, & non facendo mai contro alle uirtu, per mostrare, & per fare apertamente conoscere che essi si son pentiti di quello che una uolta han fatto. Et per questo Silla perdonò a'Soldati, liquali haueuano co'bastoni amazzato Albino, ilquale era stato Pretore nella guerra sociale, ancor che tale eccesso fosse enormissimo, dicendo che essi si sforzerebbono di portarsi meglio combattendo nell'auuenire, per cancellar quel peccato. dico adunque che questi tali dopo lungo spatio di tempo, nelquale habbian mostrato d'hauere acquistato l'habito della uirtù, non possono esser ricusati nel Duello, ma come ho detto, è bisogno di lungo tempo. Onde quello che dice il Petrarca in oltro proposito, noi possiamo torcerlo al nostro che lo huomo perde ageuolmente in un mattino

Silla perche perdonò a soldati.

,, Quel

„ Quel che in molti anni a gran pena s'acquista.
Et per questo ciascuno si dee guardar molto di cade re in simili errori, richiedendosi molto tempo a racquistare una parte d'honore non dico tutto, si come l'han quelli che assolutamente il possiedono, & senza alcuna macchia. Molti sono gli errori, per liquali perdiamo l'honore, ma tra loro sono i gradi, in alcuni possiamo essere scusati, in alcuni altri nò, siamo scusati in quegli errori che noi cõmettiamo per ira, non per mala uolontà. Questi tali uirtuosamente operando possono racquistar il suo honore, onde non possono essere ricusati, perche il non peccare è proprietà, che si conuiene a Dio solo. Ma quelli, liquali peccano enormissimamente, come in diletti cõtra natura, uon son degni in alcun modo d'honore, et possono esser ricusati per tutte le ragioni del mondo, cõciosia cosa che per lor non resti, che la spetie humana non uada in ruina, si come parimente dice Platone, ilche senza alcun dubbio auerrebbe, se tutti gli huomini peccassero in questo del continuo. et questi tali con grandissima difficultà dopo lungo tempo racquistano parte del loro honore.

Per molti errori si pde l'honore.

Il non peccare appartiene a Dio solo.

GI. Hor ditemi un poco, Quelli che dicono bugie, perdono l'honor loro, o nò? per una ragione a me par di nò, percioche in questa guisa pochi huomini sarebbono degni d'honore, essendo pochi quelli che non dican bugie. per una altra par di si, imperoche diceua l'Epitteto che i bugiardi eran cagione di tutte le sceleratezze, & ingiurie. Oltre a ciò quelli che dicono bugie, fanno contra natura, & noi

Se quelli che dicono bugie perdono l'honor loro.

uoi diceste hieri che le uirtù si lodauano, perche era no secondo la natura, & i uitij si uituperauano, per che erano contra la natura, & quel che è degno di uituperio, non è degno d'honore. hor colui che dice bugie, è degno di uituperio, perciochе opera contra la natura, laqual nõ inganna, doue egli, quanto a lui sta, con la bugia cerca d'ingannare. hor che la bu gia sia cosa tanto uituperosa, il dimostra la consue tudine degli huomini, liquali, quando alcun dice lo ro che mentono, cioè dicono bugia, son tenuti a dis fidarlo, per dimostrar con l'arme in mano che non hanno detto bugia, recandosi a gran carico l'esser chiamati bugiardi, et non senza ragione, non signifi cando altro il dire ad alcuno, che egli è bugiardo, se non che egli è huomo senza natura. Che la bugia an cora sia cosa uituperosa, il mostra Aristotele, quãdo dice, ciascuno parla, et opera, & uiue in quel modo che egli è fatto. nelle quai parole egli ammonisce, che noi non debbiamo dire parole dishoneste, perche ciascuno parla, come egli è. il che fa medesimamente in uno altro luogo, quando dice il parlar dishonesto dee essere sbandito dal dator della legge della Città, cõciosia cosa che dalla libertà del parlar dishonesto segua la libertà dell'operar dishonestamẽte. Soggiu gne poi Aristote. nel luogo prima allegato. hor la bu gia di sua natura è degna di biasimo. In queste paro le egli mostra apertamente che se alcun dice bugie, et cõfessa d'esser bugiardo, merita d'esser ripreso, per ciochе le parole significano gli affetti dell'animo, & secondo gli affetti dell'animo noi meritiamo laude, &

La bugia è cosa uitupe rosa.

& biasimo. POS. Tutte le bugie son da uituperare, ma il bugiardo è di due maniere, l'uno si chiama ostẽtator, & uantatore, l'altro ironico, & dissimulatore. Ostentator si chiama colui, ilqual finge, & falsamente dice, d'hauere in se cose assai che non ha, o d'hauer piu di quello che egli ha, ma l'ironico, et dissimulatore niega d'hauer le cose che egli ha, ò dice mẽ di quello che egli ha. hora colui che è di mezo tra questi due estremi, dicendo, & mostrando ciascuna cosa, quale ella è, confessa d'hauer le cose che egli ha ne piu ne meno, & costui è il ueritiero, ilquale si come per esser mezo tra gli estremi è da lodare, cosi gli estremi sono da uituperare, ma di quelli piu merita biasimo l'ostentatore, & l'arrogante. Et quiui per ueritiero intendiamo non colui che nelle stipulationi dice il uero, & nelle cose che alla giustitia, & all'ingiustitia appartengono, perche tai cose cõuengono ad una altra uirtù, ma colui ilqual nelle cose di niuna importanza tanto nelle parole, quanto nel uiuere dice il uero, per hauerui gia fatto l'habito, & tale huomo sarà giudicato da bene imperoche colui ilquale ama la uerità, & dice il uero nelle cose che non importano, il dirà molto piu nelle cose che importano, fuggendo egli la bugia, come cosa uergognosa, laquale anche per se fuggiua, & tale huomo è degno di lode. ma colui, ilqual finge d'hauer le cose maggiori di quello che egli ha, se egli il fa per niente, è simile ad un ribaldo, che quando egli non fosse tale non gli piacerebbe la bugia. nondimeno egli è piu tosto uano che cattiuo. hor se egli lo fa per qualche cosa,

Il bugiardo e di due maniere.

Di colui che finge di hauer le cose maggiori di quello, che egli ha.

come

come per gloria, ò honore, non è molto da uitupera re, come fa l'arrogante, ma se egli lo fa per danari, ò per altre cose, lequali si riducono a'danari, allhora egli è ueramente ribaldo, & degno d'infinito biasimo. Coloro adunque, liquali sono arroganti per cagion di gloria, fingono quelle cose, per lequali gli huomini son lodati, & sono stimati beati; ma coloro liquali sono arroganti per causa di guadagno simulando quelle cose, l'uso delle quali passa a'prossimi, & lequali niun puo uedere, se ueramente sieno, perche si fingono Medici, ò Poeti eccellenti. I dissimulatori & ironici scemando le lor cose hanno costumi piu leggiadri, perche non pare che lo facciano p guadagno, ma per fuggire il fumo, et questi tali sopra tutto niegano le cose gloriose, come facea Socrate. Quelli, liquali dissimulano le cose picciole, & manifeste, sono chiamati malitiosi, & di loro s'ha da tener poca cura, & questa ancor alle uolte pare essere arroganza, & come faceuano i Lacedemoni nel uestire, percioche, & il troppo, & il poco è arroganza, ma quelli che moderatamente usano la dissimulatione, & non niegan le cose che son chiare, si mostrano ueramente d'esser gentili, & galant'huomini. Con tai parole Aristotele ci dà a uedere, di quante maniere sia la bugia, & da questo medesimo luogo si puo comprendere che cosa sia la uerità. Aristotele dice che le lettere significano, & rappresentano le uoci, le uoci significan gli affetti, et i concetti dell'animo, i concetti dell'animo significano le cose, perche essi sono similitudini delle cose. Hor la uerità non è ne

Dissimulatori, e malitiosi.

Il troppo & il poco è arroganza.

La uerità quello che è.

la cosa istessa che uien significata, ne quello è che la significa, ma ella è quel rispetto, & uniformità, la quale è tra quello che significa, & quello che è significato, come se io dicessi, che uoi ascoltate le mie parole, questo mio parlare haurebbe in se uerità, per che la cosa sta cosi, come io dico. La uerità adunque è la corrispondenza della propositione che significa, a quello che è significato, ò sia la propositione nell' animo, ò sia nella uoce, o sia nella carta, & questo è quel che dice Aristotele che l'huomo uerace con fessa le cose, che egli ha, non scemandole punto, ne accrescendole, onde se egli ha cento scudi, non dice d'hauerne nouanta, ne centouenti. Hora il uero è di due maniere, l'uno che si dice nelle confessioni, & ne gli esamini, & nelle cose della ragione, & nelle in giurie, l'altro che si dice nel parlar famigliare, la bu gia medesima è di due maniere, l'una nelle cose della ragione, & nell'ingiurie, l'altra nel parlare do mestico.

Verità di due manere.

Qui ritornando alla uostra questione, dico che le bugie, lequali si dicono nelle cose della ragione, & nell'ingiurie, in tutto priuano gl'huomini d'honore, ma quelle che famigliarmente si dicono, & per glo ria, non per guadagno, non dirò gia che meritin lo de, dirò bene che non meritan tanto biasimo che ba sti a priuare l'huomo intieramente dell'honore. per che colui che dice bugie per cagioni di gloria, e piu tosto da esser chiamato uanaglorioso, che ribaldo, ne percio puo esser ricusato a combattere, come scele rato, ma colui ilquale le dice per guadagno, è ben

Quali bugie priuano gli huomini di honore.

Sopra quali sorti di bugie si possono dar le mẽtite.

degno di grãdissimo biasimo, et colui molto piu che le dice in cose di ragione, o d'ingiurie, et sopra tai bugie si posson dar le mentite. Onde non uagliono le mẽtite che si danno sopra altre bugie, & possonsi scusare, ne costringono i mentiti a combattere, percioche esse non dimostrano gli huomini essere in tutto fatti, et disposti cõtra natura, imperoche i uantatori le dicono per gloria, ne elle son mescolate con tristitia, ne con malignità alcuna d'animo. Et chi da tali mentite con intentione d'aggrauare il mentito nell' honore, è da esser biasimato, perche uol far troppo ogni uolta che egli non pensi in alcun caso, tal bugia essere stata detta in suo dishonore. Et il mentito ancora sopra le bugie da lui dette per uantarsi, si puo iscusare, perche non son dette malignamente, & uolendo combattere per la mentita sopra esse ricuuta combatte il falso sapendolo, laqual cosa e indegna, et disdiceuole ad huomo honorato. Il medesimo dico delle bugie, che si dicono nel parlar familiare. Onde Lacedemonio essendoli domandato, se una cosa era uera, & egli rispondendo di nò, colui che glie le hauea domãdato, gli diede una mentita, a cui il Lacedemonio, non sei tu adunque, rispose un goffo a domandare le cose che tu sai? in tali bugie adunque non si debbono dar mẽtite, ma fare accorgere destramente gli uditori della bugia, & talhora anche morderla cõ alcun motto piaceuole, come fece Cicerone a Curtio, ilqual per parere giouane, molte et aperte bugie diceua. dunque soggiunse Cicerone, tu non eri ancor nato, quando imparaui meco l'arte oratoria. Et Do

Lacedemonio mentito per hauer detto una bugia.

Detti di Cicerone.

labella

labella a Fabia, laqual falsamente diceua d'hauer so lo trenta anni, egli è uero, disse, perche gia uenti anni sono, io t'udi dire il medesimo. Et Cicerone a Vatinio, ilquale essendo gottoso, uoleua nondimeno mostrare che si fosse molto riualuto di quella infermità, con dire che egli homai caminaua due miglia, nõ è miracolo, disse, pche i giorni gia son cresciuti. Ma le mentite sopra le bugie, lequali hanno in se tristitia non possono essere scusate, & stringono gli huomini a douer combattere, eccetto quando prouar si possono per uia di ragione, perche se alcun dicesse che io hauessi detto male di uno altro, & mi desse una mẽtita sopra di questo, & io potessi prouare di non hauerne detto male, ò quando hauessi detto d'hauer detto il uero, non sarei tenuto a combattere, et colui che m'hauesse data tal mentita, sarebbe dishonorato. Sarei ben tenuto, quãdo non lo potessi prouare, et ch'io l'hauessi detto in modo che non mi potessi scusare. La ragione di questo è che i testimoni, & la ragion son proue piu ualide che'l Duello, & il Duello è stato ritrouato per supplire, doue manca la ragione. Onde se io potessi con ragione, & con testimoni prouar le cose che con l'armi s'hanno a prouare, non accaderebbe combattere, perche la uerità sarebbe manifesta, & gli huomini non hanno a combattere senza cagione, anzi facendolo, cadono in grauissima colpa, & per questo potendosi prouar la querela con la ragione, non si dee combattere, perche come ho detto, la ragione è proua piu ualida del Duello, non hauendo il Duello altro fondamento che quelle parole

Il duello, perche è stato ritrouato

Q 2 role

role d'Aristotile, che si crede che Dio aiuti coloro che sono ingiuriati, ilche se non fosse uero, sareb be possibile, che l'ingiuriato fosse uinto dall'ingiu riante. ma pur s'è auuertito per lo piu che essen do tutte le cose pari, coloro che ingiustamente sono stati ingiuriati, hanno uinto. puo bene accadere al trimenti, quando u'è gran disauantaggio, & in ganno.

Se chi rompe la fede, non attenendo quel, che ha promesso, ò negando il deposito, perde l'honore.

GI. Hor se uno rompe la fede, non attenendo quel che a promesso, ò negando il deposito, perde egli l'honore? POS. Coloro liquali rompon la fe de in cose che alla giustitia appartengono, & che sono di grande importanza, perdon l'honore a fat to, & quando ciò da alcuno si potesse prouare, essi di rittamente si potrebbon ricusare, come quelli che operan contra la natura, & meritan perciò grandis simo biasimo. Onde Aristotele dice che chi gua sta, & rompe i patti fatti, guasta & lieua uia del tutto la conuersation de gli huomini tra loro. Et in altro luogo dice. Sono alcuni, liquali pensano che i Theologi antichi hauessero questa openione, Che l'acqua fosse principio, & causa di tutte le co se, perche dissero, che l'Oceano era il padre, & The- ti la madre della generatione, & che il giuramen to, ilquale faceuan gli Iddij, era quella acqua, che es si chiamano Stige, percioche le cose antichissime so no degne di grandissimo honore, e'l giuramento è de gno di grandissimo honore. Onde Alessandro Ma gno è molto da lodare in questa, come in molte altre cose, alquale hauendo egli deliberato di distrugger

Giuramento osseruato da Alessandro Magno.

Lampsaco,

Lampsaco, & andandoui gia per tale effetto Anassimene Lampsaceno suo maestro, ilquale alcuni credono essere stato l'Auttore della Retorica ad Alessandro, falsamẽte intitolata opera d'Aristotele, s'offerse incontro per impetrar perdono alla patria sua, & Alessandro ueduto lo, & imaginatosi gia la cagion del suo uenire, io giuro, disse, di non far quello, che mi chiederà Anassimene. allhora Anassimene, Io ti chieggio, disse che tu disfaccia Lampsaco, onde Alessandro, hauendo giurato di fare il contrario di quel che esso gli domandarebbe, perdonò a Lampsaco, uolendo piu tosto osseruare il giuramento che eseguir la sua deliberatione. Allo'ncontro è da riprendere Archidamo figliolo d'Agesilao, ilquale, non uolendo i Greci rompere le capitolationi che haueano fatte con Antigono, & con Cratero, & abbracciar la libertà, laquale Archidamo offeriua loro, percioche dubitauano che i Lacedemoni non gli trattasse ro peggio che non hauean fatto i Macedoni, disse loro, le pecore fan sempre il medesimo uerso, ma l'huomo manda fuori molte, & diuerse uoci per conseguire il suo intento. E da riprendere parimente Lisandro, ilquale hauendo rotto i patti, liquali egli stesso haueua fatto in Miletto con giuramento, & essendone ripreso, disse, si come si debbono ingãnare i fanciulli co' dadi, cosi gli huomini s'hanno ad ingannar col giuramento. Et Cleomene ancora, ilquale hauendo fatto per sette giorni tregua con gli Argiui, & fatto poi spiare, & trouato che la terza notte essi dormiano, di niente temendo per la tregua fat

Ripresa di Archidamo, di Lisandro, e di Cleomene.

ta, gli assalì, & parte ne uccise, & parte ne fece prigioni, di che essendo poi ripreso, rispose, io ho patteggiato de' giorni, non delle notti, ma di ciò gli successe poi alla fine graue pena per giusto giudicio di Dio.

Se si perde l'honore promettendo di dare una città, dipoi a nō la dare.

GI. Hor che noi parliamo di quelli, liquali osseruano la fede, se fosse alcuno, a cui fosse dato a guardare alcuna Città, & uno altro gli promettesse grandissimo premio, se gli desse quella Città nelle mani, & costui gli promettesse di farlo, ma poi pensandoui meglio, & conoscendo questa esser cosa malfatta, non gli attenesse la promessa, perderà egli l'honore, perche rompe la fede data? POS. Egli perde l'honore, perche promette di fare il tradimento, non gia perche poi non glie le attenga, perche meglio è romper la fede a colui che ha addimandato il dishonesto, cioè che egli tradisca quella città, che a colui che ha domandato l'honesto, cioè che esso la guardi.

In quante guise si perde l'honore.

Et quello stesso debbiamo dire di qualunque faccia ammazzare un'altro, promettendo di dare, poniamo caso, cento scudi a colui, che l'ammazza, & poi non glie le dà, perciochè egli perde ben l'honore facendo ammazzar colui, ma non gia non gli pagando i cento scudi, conciosia cosa che la fede non dee esser seruata nelle cose mal fatte, et tanto meno, quanto il non seruarla in simili casi gioua alla salute uniuersale, imperoche gli huomini, quantunque sien promessi loro grandissimi premi, perche facciano alcuna cosa mal fatta, nondimeno si guardano di com-

commetterla per dubbio, che poi non sieno lor dati tai premi.

GI. Et se uno è offeso sotto la fede, & parola d'uno altro, come se io dicessi ad un mio conoscente, ò amico, non ti guardar da il tale, che io ti dò la fede mia per lui, onde egli assicuratosi sopra queste parole non usasse alcuna guardia, & con tutto ciò egli uenisse ammazzato, ò in altro modo ingiuriato da colui per cui io hauessi promesso, che douerò io fare in tal caso?

Se uno similmente è ammazzato in casa, o in compagnia d'uno altro, o in qualunque altra guisa rimanga offeso, dee egli il suo compagno, o colui in casa del quale è stata fatta l'ingiuria, far di ciò alcuna dimostratione? POS. Colui, sotto la fede del quale uien morto uno altro, o in altra guisa ingiuriato, è obligato a metterui la uita, & a disfidar l'ingiuriatore a Duello, altrimenti egli rimarrà del tutto dishonorato, percioche questo è peggio che se egli stesso di sua mano hauesse ucciso quel tale, ilquale, se egli non l'hauesse assicurato con le sue parole, si sarebbe potuto guardare, & per auentura non sarebbe stato ucciso. E ancora obligato a combattere per uno altro rispetto, ilquale è che gli huomini potrebbono sospettare, che egli hauesse consentito a quello homicidio, & hauesse, come si dice, condotto l'amico alla mazza.

Colui, sotto la cui fede è morto un'altro, se è obligato a metterui la uita, e parimẽte colui, in casa delquale alcuno è morto, o ingiuriato.

Il medesimo dico di coloro, in casa de' quali alcuno uien morto, o ingiuriato, imperoche essi sono tenuti a douer combattere parimẽte per due cagioni.

la prima è che è segno che l'ingiuriatore ha fatto poca stima del padron della casa, la seconda, acciochè niun pensi che egli u'habbia consentito, percioche quando si piglia uno in casa, si piglia sotto la fede, & protettione del padrõ della casa. Ma di quelli che sono ingiuriati in compagnia nostra, non essendo qui ui altro che il disprezzo, alcuna uolta il compagno è tenuto di cõbattere, alcuna altra nò, secondo'l modo, & secondo le parole che usa l'ingiuriatore, & secondo'l caso, percioche si possono dire alcune parole, lequal disobligano l'huomo dal combattere. ma se questo si fa in casa, o sotto la fede d'alcuno, a niun modo si puo fuggir di combattere, percioche prima u'è manifestamẽte il disprezzo, & poi oltre a questo u'è il sospetto che esso non u'habbia consentito. Medesimamente coloro che niegano il deposito, perdono l'honore, & possono esser ricusati. Ilche mostra Aristotele quando cerca la cagione, perche sia cosa piu ingiusta il negare il deposito, che la prestanza, & molte n'allega, l'una delle quali è, che maggiore ingiustitia è fare ingiuria ad uno che sia amico che ad uno, alquale non sia amico, che non si lascierà cosa alcuna in depòsito appresso huomo, ilquale non si creda, che sia amico, & colui, ilquale s'è debitore, non è amico, imperoche l'amico nõ presta, ma dona.

Se'l compagno di colui ch'e ingiuriato in sua compagnia, è tenuto di combattere.

Quale è piu ingiusto, il negare il deposito, o la prestanza.

GI. Egli mi par molto duro che se alcun da alcuna cosa ad uno amico, egli glie la doni. POS. Aristotele dice bene, perche niente importa ad uno, ilquale ami ueramente che esso, o l'amico suo habbia una cosa, essendo le cose de gli amici communi,

onde

onde l'uno non ne priua se stesso, benche la dia all'altro. Rende ancora un'altra cagione, perche sia cosa piu iniqua il negare il deposito che il prestito, dicendo che si fa maggiore ingiuria, oltre al dãno che si fa a colui che lasciò il deposito, si disprezza, & si rompe la fede, per amor della quale, quando anche non ui fosse altro rispetto, si douerebbe l'huomo astenere dalle ingiurie, aggiugnesi a questa un'altra ragione ch'egli è cosa piu uituperosa il non rendere il cambio a ciascuno, & colui che ha lasciato il deposito, lo ha lasciato come ad amico, & colui che'l niega, il niega come nemico. ma colui che presta, non dà come nemico. Appresso colui che ha lasciato il deposito, lo ha lasciato a guardare, & perche poi gli sia renduto, doue colui che ha prestato, l'ha fatto ancora per suo guadagno, & molto meno ci molesta la perdita quando stiamo à rischio di guadagnare, come si uede ne' pescatori, iquali portano leggiermente la perdita delle reti, hauendo prima conosciuto il pericolo. Oltre a ciò coloro che lasciano in deposito il loro, il fanno per lo piu per cagione di fuggir la perfidia de gli huomini, essendo loro a fortuna contraria, doue coloro che prestano sono abandonati de' beni della fortuna, & è cosa piu ingiusta il fare ingiuria ad uno sfortunato che ad un fortunato & perciò dicono le leggi che non si debba aggiugnere afflittione all'afflitto, & Aristotele, doue un ricco faccia ingiuria ad un pouero, dice, douersi piu agramente castigare il ricco, che se ad uno altro ricco la facesse. che piu? che Aristotele cercando

Quello che dicono le leggi dello afflitto.

la

la cagione, perche sia cosa piu uituperosa il negare un picciol deposito che un gran debito, n'assegna due cagioni, l'una, chè colui ilqual niega il deposito, inganna quell'altro, da cui esso era stato giudicato huomo da bene, l'altra, che colui che niega un deposito, negherebbe anche un debito. In questi luoghi egli mostra apertamente che gli huomini rompendo la fede, & negando il deposito, perdono l'honore, onde potrebbono esser ricusati, & quando ancora fosse alcuno, ilqual rendessè il deposito contra sua uoglia, parimente perderebbe l'honore, perche non farebbe quello che egli è tenuto di fare. Mostraci questo Aristotele, quando dice, che se alcuno rende il deposito contra sua uoglia, per questo non è da dire che egli sia giusto, ne che faccia cosa giusta, se non accidentalmente, perche egli no'l fa per bontà, ma per timore. Di che gl'Historici stessi rendono chiarissimo testimonio, scriuendo che un Lacedemone fu gia detto per nome Glauco, figliuolo d'Epicide, famoso per bontà, & massimamente per giustitia, la fama del quale essendo corsa in breue spatio di tempo per tutta l'Asia, senza star rinchiusa dentro a' termini della Morea, solamente un Cittadino di Mileto mosso da quella se ne uenne a Lacedemone, & quiui trouato Glauco gli dissè, che egli era uenuto a goder la sua bontà, & a conoscer la sua giustitia, la qual gia diuolgata, non solo per tutte le contrade di Grecia, ma perauentura sino in Ionia, la onde egli era, l'haueua mosso a far questa deliberatione, percioche egli uedeua l'Ionia esser sottoposta a i pirico

Glauco figliuolo di Epicide.

li della guerra,& la Morea sicurissima da questi tra uagli,facendo qoesta differenza il mare che cinge la Morea d'ogn'intorno,fuor che dalla parte dell'Isthmo.per laqual cosa egli fatto denari di mezo il suo hauere,era uenuto a lui per lasciargliele in deposito,& cosi fece, dandogli oltra i denari una scritta con patto che egli douesse rendere i denari a chiunque uenisse a raddomandargliele, presentandogli la contrascritta. Glauco pigliò i denari,& giurò consentendo a questo patto. Passati molti anni, i figliuoli di quel Milesio uennero in Isparta, & andarono a trouar Glauco,mostrarongli la contrascritta, & raddomandarono il deposito del padre.egli negò di hauerlo hauuto mai,& rende loro per risposta parole altiere,& uillane, all'ultimo chiese quattro mesi di tempo,a pensare s'egli hauesse mai riceuuto tal cosa,che l'hauerebbe renduta loro da huomo da bene, quando gli hauessero detto il uero. Allhora i Milesij niuna cosa meno sperando che di douer rihauere il deposito, se ne tornarono a casa. Glauco n'andò a Delfo,per intender dall'Oracolo,se egli doueua rēder il deposito,o pur guadagnarselo con lo spergiuro,& Pithia rispose che per breue tempo era meglio guadagnarsi il deposito, non curando della data fede,ma che all'ultimo la casa sua, e i suoi figliuoli andrebbono in ruina,per questo conto. Ilche udendo Glauco,tutto spauentato si uolse a chieder perdono. a cui Pithia rispose,che l'hauerne domandato consiglio all'Oracolo era appunto come se egli l'hauesse fatto. Il perche Glauco restituì tutti i denari a i Milesij,

lesij, non gia per bontà che fosse in lui, ma per le minaccie dell'Oracolo, lequali al fine hebbero l'effetto predettogli, imperoche egli se n'andò in ruina con tutta la casa sua. Niente adunque gli giouò l'hauer renduto il deposito, hauendolo fatto sforzatamente, & contra sua uoglia.

Di uno che non renda il deposito per essergli uietato il farlo.

GI. Et che si douerà dir d'uno, ilquale non renda il deposito, per essergli uietato il farlo? POS. Aristotele toglie questa dubitatione nel luogo allegato poco inanzi, quando dice, che chi non rende il deposito per essere impedito, fa cosa ingiusta per accidente, si come colui che rende il deposito sforzatamente, fa cosa giusta per accidente. costui adunque non perde l'honore, quanto colui, perche quãto a se egli seruerebbe la giustitia uolontariamente rendendo il deposito, ma è sforzato a fare altramente, doue colui sforzatamente lo rende, & però perde l'honore, perche quantunque egli faccia cosa honesta, non perciò opera honestamente, lasciando di seruar quelle conditioni che si ricchieggono ad operare honestamente dichiarate da Aristotele, doue egli assegna la differenza che è tra le arti, & la facultà ciuile, nelle quali parole mostra quali sieno le operationi honeste, & quali nò, & quante conditioni si richieggano, perche una operatione sia honesta, & come per una che ue ne manchi, l'operatione non si possa chiamare honesta. Dice adunque, nell'arti & nelle uirtù non accade il medesimo, perciocheche le cose che procedono dall'arti sono degne di lode per se medesime, & hanno la bontà in se stesse. Se alcuno artefi

ce fa una dipintura, basta che la dipintura in se stessa sia buona, senza altro risguardo hauere, ma nelle operationi che procedono dalla uirtù, non basta che si faccia una cosa giusta, si come è il rendere il deposito, ma ui si richieggono tre conditioni. La prima è che colui che opera sappia ciò che egli fa, conciosia cosa che se lo facesse a caso, o ignorantemente, cotale operatione non sarebbe honesta. la seconda è, che egli elegga di far quella operatione honesta, per amor d'essa operatione honesta, come se io facessi la limosina, bisognerebbe che io sapessi che cosa è il far la elemosina, & che io eleggessi di farla, perche il far la limosina fosse operatione honesta, & non per alcuna cosa estrinseca, ne per gloria, ne per altra simil cosa. la terza è che bisogna far l'operationi honeste con immobile giuditio, percioche bisogna che noi & allhora, & dopo sempre ci allegriamo, & ci contentiamo d'hauer fatto quella operatione honesta, & sono queste tre conditioni necessarie ad operare honestamente, onde se alcuno facesse una cosa giusta a caso, ouero eleggesse di farla per utilità, & non per honestà, o se egli dapoi si pentisse d'hauerla fatta, egli non haurebbe operato honestamente. Altretanto è da dire nel proposito nostro, se alcuno rendesse il deposito sforzatamente, niente farebbe, imperoche egli non eleggerebbe di farlo, come cosa honesta, ne lo farebbe con immobil giuditio, perche egli se ne pentirebbe dapoi.

Tre conditioni che richieggono nelle operationi che procedono dalla uirtù.

GI. Hor poniamoche uno lasciasse in deposito

la

la moglie, o la sorella, o la figliuola ad un suddito di un Tiranno, confidandosi che colui a chi le lascia, non debba tentarle, ne sforzarle a cosa dishonesta, & uenisse poi dal Tiranno un commandamento al depositario che se gli dessero nelle mani quelle femine, se non che esso farebbe morire o colui proprio che la guardasse, o suo padre, o suo fratello. Et poniamo appresso che quelle donne non fossero nella Città del Tiranno, ne in tale altro luogo, donde il Tiranno le si potesse prender per forza, perciochè in tal caso io non ho dubbio al mondo che meriterebbe scusa il depositario, benche non hauesse conseruato, ne renduto il deposito, perciochè il Tiranno lo uincerebbe di forze, et gli huomini non son tenuti alla forza, ne alla uiolenza. Ma io presuppongo che elle sieno in luogo, doue il Tiranno non possa usare alcuna forza contra esse, & in questo caso cerco se'l depositario dee ubidire al Tiranno, o piu tosto patir la morte esso, o lasciar morire alcun de' suoi. POS. Egli dee piu tosto patir la morte, perciochè un tal deposito è di tanto momento, che perduto non si puo ristorare, che quando il deposito fosse di denari, o di altra ricchezza, & il depositario mosso dalle minaccie del Tiranno gliele concedesse, ancor che non per ciò meritasse lode, nondimeno si potrebbe scusare in qualche modo, perciochè i denari, & le ricchezze si possono ristorare. ma perche quell'altro deposito appartiene all'honor delle donne, ilquale non si puo piu ristorare perduto una uolta (come dice anche Enone appresso Ouidio) egli dee piu tosto mettersi alla

Se'l depositario dee obedire al Tiranno, o piu tosto patir la morte.

morte manifesta, & abbandonare il padre, la ma
dre, i figliuoli, & i parenti per rendere il deposito
che compiacerne al Tiranno per saluar la uita pro
pria, o del padre, o di chi che sia, auanzando tutti
gli altri danni quello che tocca l'honore. Parimen
te se egli hauesse una rocca, & una fortezza sopra
la fede sua, come dissi hieri ancora, dee piu tosto mo
rire che tradirla, nondimeno se egli non si mettesse
cosi alla morte per mantenere una rocca, come per
saluar l'honore d'una donna commessa alla fede sua,
in qualche modo sarebbe degno di perdono. Et que
sto è quello che Aristotele intende, quando dice
che alcune cose, se ben non meritan lode, meritan
però perdono, per alcune cose intolerabili, lequali
uincono, & sforzano la natura humana, ma alcune
altre sono, allequali fare niuno si dee lasciar mai co
strignere, anzi dee piu tosto patir la morte. I depositi
ti adunque si debbono distinguere, percioche o tocca
no la robba, o l'honor di colui che gli lasciò, se toc
cano la robba, o sono di molta, o di poca importan
za. Se sono di poca importanza, per cose intolera
bili puo rimanersi di rendergli, & come che di ciò
niuna lode si meriti, nondimeno si merita perdono,
ma se sono di molta importanza, come rocche e for
tezze, & simili cose, nelle quali consistono gli Impe
ri, & gli stati, debbiamo anzi morire che non con
seruargli, o rendergli a colui che ce le ha lasciate
in deposito, ilche nondimeno quando non si facesse,
sarebbe minor male che se si tradissero i depositi
che toccano l'honestà delle donne, concedondole al
Tiranno.

Il danno che tocca l'honore, auanza tutti gli altri.

Alcune cose che se nō meritano lode, meritano almeno perdono.

Tiranno. Quando poi il depositario istesso tentasse di leuar l'honore alle donne che gli son date in guardia, allhor si che egli rimarrebbe del tutto uituperato, & priuo d'honore. Ma quando l'huomo è soprafatto dalla forza si, che per uiolenza gli sian tolti i depositi dal Tiranno, non per ciò perde l'honore, se egli ha usato ogni diligenza, & cautela per non uenire a questo. al medesimo dico, qualhora egli non rendesse il deposito per buon rispetto, come se uno gli lasciasse in deposito una spada, & ritornasse poi essendo ebbro, o impazzito, o adirato, o crucioso a ripigliar la sua spada per assalire, & amazzare alcuno, perciochè il deposito allhor si niega per pietà, & compassione, non si douendo come ancor dice Cicerone, dar l'armi in mano ad un pazzo, o ad uno adirato, o ad un ebbro.

Se il disprezzar Dio, il padre e si fatti, priua l'huomo in guisa di honore, che possa esser rifiutato in duello.

GI. Hor ditemi un poco, il disprezzare Iddio, il padre, la madre, i parenti, i benefattori, priua egli l'huomo che ciò fa, talmente d'honore che si possa perciò ricusare in duello? POS. Coloro liquali disprezzano Iddio, perdono a fatto l'honore, perciochè oltra che sono empij, sono ancora pazzi, che niuno huomo sauio sprezzerebbe Dio, riceuendo ogni giorno cotanti beneficij da lui, onde nelle sacre lettere si legge, il pazzo ha detto nel cuor suo, Iddio non c'è. se potessimo adunque prouare che alcuno fosse empio, potremmo, anzi douremo ricusarlo in duello & in tutte l'altre cose dell'honore, perciochè niuna maggior uillania possiamo dire ad alcuno che chiamarlo disprezzator di Dio. Onde Vergilio diede si

fatto

fatto nome a Mezentio huomo crudelissimo, & scelleratissimo.

,, Mezentio de li Dei dispregiatore.

Et per questo si douerebbono sbandire certi huomini, non solo dalle Città, ma ancor dal mondo, liquali per parer che sappiano, danno contra la religione, et tra questi sono alcuni, che fanno professiione di Filosofia, liquali come han letto due testi d'Aristotele, cominciano ad esser nemici, & contrari alla religione, come se naturalmẽte fosse alcuna maniera d'huomini, alla quale si conuenisse piu di riuerire, & d'adorar Iddio, che a i Filosofi. Aristotele pure Principe di Filosofi tra le prime parti all'ottima Republica necẽssarie, senza lequali ella non si puo gouernare diritamente, ne lungamente conseruasi, pose la religione. Et in altro luogo disse, che niuno huomo di contado, ne artefice di uile misterio era da eleggere sacerdote, perche a' Cittadini soli si conuiene d'esser sacerdoti, & d'honorar gl'Iddij. Et altroue, che appresso i tempij de gl'Iddij si dee fare una piazza, doue niuna cosa si uenda, & alla quale ne uili artefici, ne contadini non si possano appressare, saluo se non sono chiamati da' magistrati. Et poco appresso che, si debbano far delle Chiese ancora alla campagna. Et in altro luogo, colui che adopera la mente, & attende ad ornarla, e amicissimo de gl Iddij, perche se gl'Iddij, come par che sia, hanno alcuna cura delle cose humane, ragioneuol cosa è che essi s'allegrino di quello ch'è ottimo, & piu uicino, & simile a loro, & questo è la mente, & che faccian be

La religione posta da Aristotele per la principal parte di quelle, che sono necessarie alla ottima Republica.

neficij a quelli che orna la mente, come ad huomini che prēdono la cura delle cose a lor care, et operano bene, & questi sono i saui. Et in altro luogo, che coloro che dubitano, se si debbano honorar gl'Iddij, hanno bisogno di pena et di castigo. Platone ancora diceua che si come le bestie non possono esser ben gouernate dall'altre bestie sēza l'huomo, così ne gli huomini ancora possono esser ben, & felicemente gouernati da gli altri huomini senza Iddio. Auerroe fu ben degno in questo di grā biasimo, ilquale tosto che a scriuere incominciò, scrisse contra la religione, nō auertendo che gli antichi Filosofi auanti che Christo insegnasse la uera religione, lungamēte s'affaticarono per introdurre al mondo qualche religione, senza laqual non si potrebbe uiuere. parlando anche naturalmente. Onde Cicerone disse, io dubito, che leuādosi uia la religione, si leuerebbe insieme la fede, & la concordia humana, & la piu eccellente di tutte l'altre uirtù, cioè la giustitia.

Detto di Platone intorno alla Repub.

Danno che uerrebbe, leuandosi la religione.

Et per questo, quando anche noi non sapessimo la uerità, come sappiamo, sarebbe nondimeno da introdurre la religione, & il timor d'Iddio. Similmente coloro che disprezzano i parenti (& massimamente & il padre, et la madre) perdono l'honore, perche hieri dicemmo che l'honor era segno d'opinion bene fattiua, & che egli era nell'honorante, & nell'honorato, et in qual guisa egli u'era. Colui per tanto che non honora coloro iquali sono degni d'essere honorati erra grandemēte. Onde dice Aristotele, che chi dubita, se debba honorare il padre, & la madre, ha

bisogno

bisogno di castigo. Et in altro luogo l'amicitia ricerca quel tutto che si puo fare, non quel che si merita quando che non in tutte le cose possiamo render degno guiderdone, si come nell'honor d'Iddio, & del padre & della madre, iquali niuno potrebbe ricambiarsi mai degnamente de' beneficij riceuuti. Et altroue. Egli pare che al padre, & alla madre si debbiano dar gli alimenti, specialmente per l'obligo che noi habbiamo loro. & essendo stati cagione essi dello esser nostro, honesto è che noi souuegniamo loro piu che noi medesimi, & che facciamo loro quello honore, che si fa a Dio. Et in altro luogo, doue accenna la giusta uendetta d'Iddio contra i dispregatori del padre, & della madre, dice, Vno in cotal guisa si scusaua d'hauer battuto suo padre, perche ancora suo padre hauea battuto l'auolo, & l'auolo il bisauolo, & mostrando il suo figliuolo, diceua, costui ancora, quando sarà fatto huomo, batterà mè, conciosia cosa che questo sia hereditario della nostra schiatta. Vno altro ancora era strascinato dal figliuolo, & essendo arriuato alla porta, figliuol mio, disse, rimanti homai, perche anche io strascinai solamente fin quà mio padre. Et in altro luogo parlando de' beneficij, che dal padre si riceuono, dice che egli è cagione, & dell'esser nostro, il che è cosa di grandissima importanza, & che siamo alleuati, & ammaestrati. Et altroue, chiara cosa è, che'l figliuolo non puo emancipare il padre, ma bene il padre puo emancipare il figliuolo, percioche conueniente cosa è, che'l debitore paghi i debiti, & il figliuolo faccia, quan-

Vno che si scusaua di hauer battuto il padre.

Vn padre, ch'era strascinato dal figliuolo.

to puo, sempre è debitore del padre, ne mai puo liberarsi di tal debito, ne far cosa rispondente, et pari a i beneficij a lui riceuuti, ma il creditor pe'l contrario puo ben donare il debito al debitore, et per conseguente puo emancipare il figliuolo lasciandolo in sua libertà, & rimettendogli tutto l'obligo, che ha giustamente uerso lui. Et Platon dice, giusta cosa essere, pagare il primo, & maggior debito, che s'habbia al padre, e alla madre, perche ciascuno dee pensare, che tutto quello, che egli possiede, è di coloro che l'hanno generato, & alleuato. Onde egli, quanto puo dee rēder loro quel medesimo primieramente i beni estrinsechi, & appresso i beni della persona, ultimamente i beni dell'animo. Debbe ancora del continuo rendere loro honore con parole, percioche, si come dice uno altro, ancora mostrando solamente il uiso turbato al padre, et alla madre, s'offende la pietà, & il debito dell'amor paterno & materno. Quanto ancora si debba al padre, et alla madre, oltra il testimonio delle sacre lettere, il mostra Homero dicendo.

Homero.

,, Ne rese a i suoi parenti premio eguale
,, Per gli affanni sofferti in nutricarlo,
,, Onde la uita sua fu breue, & frale,

Honore che dee il figliuolo al padre.

Et Cicerone dice, che essendo la pietà il fondamento delle uirtù, il figliuolo dee riuerire, & honorare il padre come Iddio, perche il padre, è poco meno a' figliuoli, che Dio. Et altroue. I nostri antichi fecero sauissimamente liquali ueggendo niuna cossa esser tāto santa che non fosse alcuna uolta uiolata dall'audacia, ritrouarono un supplicio singolare cōtra quel

li

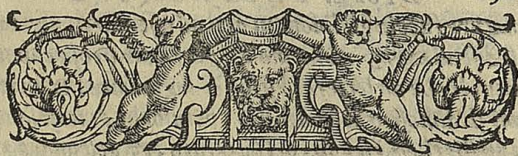
li che amazzassero il padre, o la madre, acciochè la grauezza della pena rimouesse da tãta scelerità coloro, iquali nõ poteua rimouere il debito, & l'amor naturale. Ordinarono adũque che fossero cuciti dentro in un sacco di cuoio, et gettati in fiume, uolendo ꝑ tal modo leuar quello scelerato dal mõdo, a fin che egli in un tratto perdesse subitamẽte il Cielo, il Sole, l'acqua, et la terra, & rimanesse priuo ad un tratto di tutte qualle cose, dalle quali si dice che nasce il tutto, poi che esso haueua amazzato colui, onde egli era nato, ne uollero gettarlo alle fiere a diuorare acciochè le fiere istesse mãgiato quel cibo nõ diuẽtassero piu rabbiose, et crudeli. ne lo uollero gettare ignudo in fiume, acciochè portato in mare nõ macchiasse, e nõ imbrattasse quella cosa, ꝑ cui si stima che tutte l'altre cose macchiate si purghino, e si mõdino. In cõchiusione nõ è cosa tãto uile, ne tãto cõmune a tutti, della quale gli lasciassero parte alcuna, ꝑcioche qual cosa è tãto cõmune quãto l'aria a i uiui, la terra a i morti, il mare a quelli che sono portati dalla fortuna, e il litto a quelli che son gettati in terra dal mare? Essi uiuono per quel poco tẽpo che loro è conceduto in tal modo che nõ possono spirar, ne prẽder l'aria, ne rẽderla, et in tal modo muoiono che la terra le loro ossa non tocca, e in tal modo sono balzati dall'õde, che nõ si bagnã mai, e ultimamẽte in tal modo son gettati a terra dal mare che morti nõ si riposano, ne si fermano appresso a i sassi. Similmẽte coloro che sono ingrati uerso i loro benefattori, ꝑdon lo honore ꝑche quale asin da in parete tale riceue gl'in

Pana data a patricidi.

grati non prestan l'honore a chi deono. onde cõuene uol cosa è, che parimente non sia renduto loro alcuno honore. credo c'habbiate letto il costume antico de i Persi, de' quali si scriue che niun uitio puniuano piu acerbamente che la ingratitudine. & certo a ragione, imperoche se noi siamo tenuti d'honorar coloro, iquali fanno beneficio altrui, & no'l facendo siamo dishonorati, quanto maggiormente doueremo noi honorar coloro che fanno beneficio a noi stessi? & quanto piu no'l facendo incorreremo in giusto biasimo, & dishonore? oltre a ciò l'ingratitudine è cagione che gli huomini diuengano crudeli & inhumani, ueggendo essi che per gli beneficij altrui fatti non è fatta loro alcuna degna dimostratione di grato animo, & per questo ella è degna dell'infinito biasimo, come cagione di cosa cattiua. Ma hoggimai io sono stanco di ragionare, e uoi perauentura d'ascoltare, si che sarà bene che per hoggi ci fermian quì. Doman poi seguitaremo auanti. & se u'occorrerà alcuna altra difficultà in tal materia, mi sforzerò di torle uia tutte. Fra tanto haurete spatio di poterui pensar meglio. G I. Ben dite, doman u'aspetto. Et poi che hora hauete fatto mentione del racquistar l'honore, hauendo noi ragionato hieri che cosa sia l'honore, & in che modo egli s'acquisti, & hoggi in qual guisa si perda, resta che ueggiamo domani, in qual guisa perduto che sia, egli si racquista, se però si puo racquistare. P O S. Mi piace infinitamente il uostro ordine. onde da quello non ci partiremo.

Costume de' Persi.

Propositione della materia del terzo libro.

IL FINE DEL II. LIBRO.

DELL'HONORE
DI M. GIO. BATTISTA POSSEVINO
LIBRO TERZO.

INTERLOCVTORI

Giberto da Correggio & Posseuino.

Entre noi Posseuin mio, questi passati giorni habbiamo atteso a' soldati, ci siamo quasi scordati di noi stessi, & della nostra professione, nella quale posson nascer molti dub bi sopra le cose dell'honore, & tra gli altri questo. Egli è uno o Dottore, o Scola re, o qualunque altro faccia professsion di lettere, il quale uiene ingiuriato da uno Soldato, o da altro huomo che faccia professsion d'arme, uogliam noi di re che per rihauer l'honor suo, il litterato sia obliga to di disfidare a duello colui che l'ha ingiuriato? dal l'una parte mi pare che egli sia obligato, conciosia cosa che i letterati ancora debbano esser forti, & la

Se il littera to è obligato a sfidare a duello colui che l'ha in giuriato.

natura faccia gli huomini atti ad esser forti, perche si difendano, & ributtino l'ingiurie, ne è cosa conuenevole che un letterato si lasci ingiuriare. D'altra mi si dimostra il contrario, perciòche diversi sono i mestieri, & gli uffici del letterato, & del Soldato, & quello, che è honore all'uno, spesse uolte è uergogna all'altro. onde non par cosa ragioneuole che i letterati, iquali a gran pena han ueduto, o toccato mai arme, siano tenuti a cõbattere con coloro che di continuo l'esercitano, & l'hanno in mano, & si come nõ è uergogna ad un Soldato il non saper lettere, così parimente non debbe esser uergogna ad un letterato il non saper il mestier delle arme.

Appresso io uorrei sapere, se un letterato, essendo ingiuriato da uno altro letterato, sia obligato di chiamarlo a Duello, o pur ui sia alcuno altro modo fuor del Duello, col qual egli possa ributtar l'ingiuria riceuuta, & racquistare l'honor suo, e'l simile dico de' religiosi.

GIOVANNI BATTISTA POSSEVINI. I letterati quando fossero ingiuriati da' Soldati, non sono tenuti a disfidargli, per esser l'armi, & le lettere differenti professioni, & non chiamando essi l'ingiuriatore a Duello, nõ perciò perdono l'honore, perciòche i letterati non fan professione di quelle cose, onde possono aspettar l'honore che si conuiene a' soldati, & perche la priuation presuppone l'habito, adunque non possono esser priuati di quell'honore che essi non hanno hauuto mai.

Sei letterati debbono esser forti.

GI. Non debbono i letterati esse forti? POS. Si debbono.

debbono. GI. Hor se debbono esser forti, perche non debbono adunque disfidare chi loro ingiuria? POS. La fortezza è di diuerse maniere. Forte propriamente è colui che non si lascia spauentare dalla morte honesta, ne d'altre cose che la possono apportare, & che auuengano subitamente. onde nella guerra nella infermità, & nelle fortune del mare l'huomo non si sbigottisce. Et colui è forte, ilqual sopporta, & teme, & insieme si confida, & ha ardire nelle cose che si conuiene, & per lo fine conueniente, & nel modo, & nel tempo che si dee. così i letterati, se non hanno quella fortezza che si richiede a combattere, hanno almeno quella che insegna a sofferire le auuersità. Dico adunque che i letterati possono essere ingiuriati in due maniere, in una maniera nelle lettere, in un'altra nelle altre cose che loro non appartengono, come se fosse loro detto che non sapessero il mestier delle arme, di che nõ seguirebbe loro alcuna uergogna, non facendo essi tal professione. ma se fossero ingiuriati nelle lettere, & fosse lor detto che non ne sapessero, allhora non si difendendo, perderebbono l'honore, & sarebbono tenuti a racquistarlo disfidando gli auuersari al paragone, & al duello delle lettere, per mostrar loro che non sono ignoranti, ma che sono tanto letterati quanto essi, & questo dico quando ciò gli fosse detto da uno altro letterato, che quando gli fosse detto da un soldato ignorante, non douerebbono dargli altra risposta che questa, che le parole, o il giudicio di tal soldato in questo non è da curare,

Forte chi si dee chiamare.

I letterati possono essere ingiuriati in due maniere.

percio-

perciochenon s'intendendo egli di lettere, non puo ancora ſapere chi ſia litterato,& chi nò, dice Ariſtotele che ciaſcuno giudica bene le coſe che egli conoſce. Quando poi in altre coſe ſono ingiuriati, non perdon l'honore eſſi, ma coloro che gli ingiuriano, ne quanto appartiene al duello,poſſono o debbono fare alcun riſentimento,ma è ben loro conceduto di ricorrere a' magiſtrati & alle leggi,ilche poſſon fare ſenza alcun biaſimo,anco eſſendo nobili,benche i nobili che fanno profeſſione d'arme,non poſſano per le ingiurie riceuute ricorrere a i magiſtrati,perciochè l'ingiuriatore ha uoluto far proua del ſuo ualore cō quello del nobile.onde il nobile dee riſpondergli col ualor proprio,& non con le leggi.

GI. Hor che noi parliamo dell'honor de i letterati, mi ritornano a memoria due dubbi, per l'uno de' quali par che ſi moſtri che i letterati non ſolo nō habbiano quello honore che ſi cōuiene a' ſoldati, ma ancora che non habbiano alcuna maniera d'honore,perciochè Ariſtotele, doue riſponde all'opinion di coloro che metteuano la felicità nell'honore, tra l'altre ragioni,con lequali eſſo gli cōuince, dice che la felicità dee eſſere quel bene,ilquale è il piu eccellente di tutti gli altri, & ilquale ſi diſidera per ſe ſteſſo,& non per alcuna altra coſa,altramente ne ſeguirebbe che quella altra coſa,per laquale egli ſi ricercaſſe,foſſe piu eccellente di lui,& oltre a ciò che meglio ſe le conueniſſe il nome della felicità, & appreſſo moſtra l'honore non hauer quelle conditioni che ſi richieggono alla felicità,perciochè gli huomi

ni dice, egli disiderano l'honore, a fine d'esser riputati huomini da bene. & però cercano d'essere honorati da i prudenti, & da quelli a cui son noti, & per conto di uirtù. Onde chiara cosa è che secondo l'opinione di questi tali, la uirtù è molto piu eccellente, che non è l'honore. Se adunque è uero che noi seguitiamo l'honore per essere stimati buoni, i letterati, e i dotti non saranno degni d'honore. perciochè la uirtù è di due maniere, l'una intellettiua, l'altra morale. La uirtù intellettiua si diuide in scienza, sapienza, intelletto, arte, et prudenza. La morale ha molte parti, come giustitia, fortezza, liberalità, temperanza, & altre. Hora quanto alle uirtù intellettiue, noi non ci chiamiamo ne buoni, ne rei, ma si bene quanto alle morali. adunque se Aristotele dice che noi seguitiamo l'honore per parer buoni, & altroue dice, che solo l'huomo da bene è degno d'honore, i dotti, & quelli che hanno le uirtù intellettiue, non saranno degni d'honore. Et tuttauia Aristotele afferma il contrario, doue dice che la scienza è tra le cose eccellenti, & degne d'honore, & doue dice, niuna facultà esser piu degna d'honore che la Metafisica, per esser ella diuina oltre ad ogni altra facultà, & doue dice, l'intelletto, la scienza, & la sapienza esser tra le cose che di lor natura son degne d'honore in supremo grado. Onde coloro che seguiranno le scienze, seguiranno l'honore, & seguirannolo per parer dotti, & non per parer buoni. Et cosi Aristotele nõ hauerà detto bene, dicendo che gli huomini seguono l'honore per parer buoni, & che solo gli huomini da

La uirtù è molto piu eccellente che l'honore.

La uirtù è di due maniere.

bene son degni d'honore. Appresso uoi hauete gia dimostrato assai bene che le uirtù morali non poteuano essere senza la prudenza, laquale è uirtù intellettiua, perciochè esse si definiscono per la diritta ragione, laquale non è altro che la prudenza. adunque saremo degni d'honore ancora per le uirtù intellettiue.

Dalle medesime parole nasce l'altro dubbio, che se solo l'huomo da bene fosse degno d'honore, essendo noi chiamati huomini da bene per le uirtù morali, doue per le intellettiue siamo chiamati scientati, saui, prudenti, & intendenti, & non hauendo Iddio le uirtù morali, & per conseguente non si potendo chiamar buono, non sarà degno d'honore. Che Iddio non habbia le uirtù morali, il mostra Aristotele quando dice, & quali operationi debbiam noi attribuire a gl'Iddij? saran forse giusti? o il farebbe cosa ridicula che essi attendessero a far contratti, a rendere depositi, o ad altra simil cosa. Saranno perauentura forti, perche sostengano cosa da temere, & si pongano in pericolo per amor dell'honesto? Saranno forse liberali? & a chi daranno? senza che è cosa fuor di ragione che essi habbiano denari, o alcuna altra cosa tale. Saranno temperati? & come? tal lode non è ella fuor di proposito, non hauendo gli Iddij appetiti peruersi, ne cattiue cupidità, lequali sia bisogno di raffrenar con la temperanza. Cosi discorrendo per tutte l'altre uirtù morali, tutte le cose che appartengono all'operationi, paiono cose picciole, & uili, & non degne, ne conuenienti a gli Iddij. Non hauendo adunque Iddio le uirtù morali, non si potrà chiamar

Se Iddio secondo Aristotele ha le uirtù morali.

mar

mar buono, & non essendo buono, non sarà degno d'honore, perche come dice Aristotele, solo il buono è degno d'honore, ma egli ha detto in un'altro luogo il contrario, cioè che Dio è sommamente degno d'honore. pare adunque, che Aristotele contradica a se stesso, raccogliendosi dalle sue parole, hora che Dio è degno d'honore, & hora che nò. Ne perciò se guirebbe grande sconueneuolezza se si dicesse che Dio non fosse degno d'honore, ma di cosa molto maggior che non è l'honore, non togliendo uia il dir così l'eccellenza d'Iddio piu di quello che si faccia il dire che Dio non si loda, percioche egli è molto maggior di tutte le lodi, & degno di maggior cosa. qual sia poi questa maggior cosa, io non so, basta che questi sono i miei dubbij che u'ho detto essermi tornati a memoria. POS. Rispondendo insieme all'uno, & all'altro dico che l'honor seguita le uirtù morali, intendendo dell'honore che è nell'operationi humane, & non di ciascuna maniera d'honore, percioche è una spetie d'honore, laqual seguita le uirtù intellettiue, come in Dio.

L'honor come seguita le uirtù morali.

GI. Come starà adunque la definition dell'honore, laquale è, che l'honore è segno d'opinion benefattiua, allaquale si aggiugne, secondo la uirtù? POS. Noi possiamo ristringere & allargare quella definitione, ristrignerla in questa guisa che l'honore è segno d'opinion benefattiua secondo la uirtù morale, & in tal guisa solo gli huomini da bene sono degni d'honore, & in quel luogo doue Aristotele definisce l'honore esser premio di uirtù, possiamo intēderlo

cosi, che egli parla iui dell'operationi humane. possiamo poi allargar quella definition dicendo che l'honore è segno d'opinion benefattiua secondo la uirtù, o morale, o intelletiua, & in questo modo & Dio, & gli huomini dotti saranno contenti sotto questa definitione, & saranno degni d'honore.

Molti huomini dotti, tristi.

GI. Adunque i cattiui ancora saranno degni d'honore, perche sono molti huomini dotti che son tristi & pur Aristotele dice, che gli huomini cattiui non son degni d'honore. POS. Ancora che l'honore possa conuenire ad uno huomo dotto, nondimeno egli è necessario che quello huomo dotto sia di buoni costumi, imperoche noi siamo degni d'honore per due cagioni, principalmente per le uirtù morali, secondariamente per l'intellettiue, ma gli huomini dotti che hanno le uirtù intellettiue, non possono esser degni d'honore, se non hanno ancora le uirtù morali. & cosi è uero che solo l'huomo da bene è degno d'honore, perche sempre, quando si fa honore ad alcuno, se gli fa in quanto egli è buono, & quãtunque si faccia honore a' dotti per la lor dottrina, nondimeno nõ si puo far loro honore dirittamẽte, se appresso alla dottrina non hanno ancor la bontà. Onde se egli è uno che sia solamente huomo da bene, & non dotto, & uno altro che sia dotto, et non buono, quel primo solo sarà degno d'honore, doue il secondo nõ solamente non sarà degno d'honore, ma meriterà molto maggior pena che non sarebbe uno huomo tristo non dotto, è ben uero che se uno è dotto, & buono insieme, egli è piu degno d'honore d'uno altro, ilqual

L'huomo dotto senza i buoni costumi non è degno d'honore.

ilqual sia solamente buono. Dico adunque che le uirtù morali sono il fondamento di tutto l'honore, & benche le uirtù intellettiue sieno piu eccellẽti dell'attiue, & morali (perciochè le morali, come dice Aristotele, sono ordinate, & si riferiscono alle speculatiue) nondimeno le uirtù speculatiue non possono esser degne d'honore, se non sono accompagnate dalle uirtù morali. Cosi adunque ui concludo che quelli che hanno le uirtù morali senza le intellettiue, sono degni d'honore, ma quelli che hanno le intellettiue senza le morali, non ne son punto degni.

Le uirtù morali sono il fondamento di tutto l'honore.

GI. Dice pure Aristotele in molti luoghi che le scienze son degne d'honore. POS. Egli è uero quel che dice Aristotele. ma non per tanto elle non possono esser degne d'honore, senza il fondamento dell'honore, ilquale è la uirtù morale, perciochè per darui uno esempio, quantunque l'anima intellettiua sia piu perfetta della sensitiua, & della uegetatiua nell'huomo, & quantunque gli animali, che hanno l'anima intellettiua, sieno piu eccellenti di quelli che non l'hanno, nondimeno l'anima intellettiua, non puo essere senza la uegetatiua, & la sensitiua. La uirtù morale dunque è sempre necessaria a fine che l'huomo sia degno dell'honore, quando ella ui puo cadere, dico quando ella ui puo cadere, hauendo risguardo a Dio, nel quale non cade la uirtù morale, & con tutto ciò egli è degno d'honore infinito, per la uirtù contemplatiua, secondo laquale egli di sua elettione fa beneficio a gli huomini, perche come dicemmo l'altr'hieri, l'honor risguarda propriamẽ

Perche Dio è honorato.

te la beneficentia, onde se Dio è honorato, è honorato perche egli fa beneficio secondo la uirtù contemplatiua, nel modo che dicemmo. Dico adunque che la uirtù intellettiua, & l'attiua si possono separare, ch'in un certo modo l'attiua puo star senza l'intellettiua, & l'intellettiua senza l'attiua, nondimeno l'attiua per se sola è degna d'honore, l'intellettiua nò.

Se la felicità speculatiua puo esser senza l'attiua.

GI. Contra di questo che uoi hora affermate, mi pare che Aristotele dica che la felicità speculatiua non possa esser senza l'attiua, & essendo la felicità speculatiua l'operatione secondo la uirtù speculatiua, & l'attiua, parimente, secōdo la uirtù attiua, adunque la uirtù intellettiua non potrà separarsi dall'attiua. dice adunque Aristotele che niuno chiamarebbe felice colui che non hauesse alcuna parte di fortezza, ne di temperanza, ne di giustitia, ne di prudenza, ma temesse le mosche istesse, lequali gli uolasser d'intorno, ne s'astenesse mai di satiare alcun suo estremo appetito di mangiare, o di bere, & per un denaio uccidesse i suoi amici piu cari, & che fosse similmente d'intelletto tanto sciocco, & inetto che simigliasse un fanciullo, ouero un pazzo.

Si ponno hauer le scienze speculatiue senza la felicità speculatiua.

POS. Altro è dire che uno habbia le scienze speculatiue, & altro è dire che egli habbia la felicità speculatiua, percioche puo bene essere che alcuno habbia le scienze speculatiue, & non habbia la felicità speculatiua, richiedendosi alla uera felicità speculatiua, oltra le scienze, molte altre cose, come le uirtù attiue, doue l'intemperanza quātunque corrompa

il giudicio in alcune cose, come in quelle, che sono pri cipio d'operare, nondimeno non lo corrompe in tutte, come in quella, che il triangolo habbia tre angoli eguali a due angoli retti, & molte altre che appar tengono alle scienze, ancora che se uoremmo considerare il tutto attentamente, sia per parerci molto difficile, & poco meno che impossibile, che uno, ilquale sia molto stẽperato, ò che pecchi enormemente in altro uitio, habbia le scienze speculatiue, imperoche lasciando il testimonio delle sacre lettere, che in una anima maluagia nõ entra sapienza, se Aristotele dice, che i serui & gli artefici debbono hauer tanto di uirtù quanto lor basti a fare, che non cessino per intẽperanza, ne di seruire publicamente, ne priuatamente, perche l'artigiano è seruo publico, quanto piu potrà uietar l'intemperanza, che alcuno non istudi, & per conseguente non sappia? Onde ragioneuolmente si puo dire che niuno puo esser dotto, se non è buono almeno in parte, & se non ha alcuna spetie di uirtù, laquale almeno sia tanta, che non lasci, che la tempe ranza lo disuij dallo studio, quantunque egli non possieda perfettamente tutte le uirtù, ilche però saria molto meglio, & piu degne d'honore. Le uirtù adunque si separano tra loro in un certo modo che le speculatiue possono essere senza l'attiue, & morali perfette, ma pur la felicità speculatiua non puo essere senza l'attiua. Et per tanto gli huomini dotti, che son tristi, non hanno la felicità, perciochè la felicità consiste nel diletto, ilqual procede dalle operationi uirtuose. Voi uedete adunque, che

L'artigiano è seruo publico.

l'auttorità d'Aristotele non contradice a quello che habbiamo detto, & tanto meno, quanto perauentu tura Aristotele non dice, che all'huomo felice di felicità speculatiuo si richiegga qualche parte di fortezza, & di temperanza, et dell'altre uirtu morali, ma dice che a fare che alcuno sia assolutamente felice bisogna che egli habbia et le uirtu morali, et intellettiue, ilche si mostra da quello che egli dice nell'ultimo, che niuno chiamaria felice colui che fosse tanto sciocco, et goffo d'intelletto, quãto è un fanciullo, od un pazzo, lequali parole sarebbono superflue, se Aristotele parlasse in quel luogo solo della felicità speculatiua. Cõchiudo adũque, che gli huomini, quãtũque cerchino l'honor delle scienze per essere stimati dotti, nondimeno le cercano ancora per essere stimati buoni, perciochè non son degni d'honore per la dottrina sola, senza il fondamẽto principale dell'honore, ilquale è la bontà. et quantunque le uirtù intellettiue sieno piu eccellenti che le attiue, nondimeno nõ si puo meritare alcuno honore senza qualche parte di uirtù attiua, & quando Aristotele disse che il solo buono era degno d'honor, disse il uero, riguardando a quelli, ne' quali non puo cadere la uirtù morale, per cui gli huomini, come habbiamo detto, son chiamati buoni. Ma Iddio nõ potendo cadere in lui la uirtu morale, è honorato per la uirtù intellettiua con laquale egli fa infiniti beneficij a gli huomini.

Gli huomini cerano le scienze per essere stimati dotti, e buoni.

Hora torniamo onde ci siamo partiti quando diceuamo che un letterato quãdo sia ingiuriato da un soldato, non lo de chiamare a duello, perche esso nõ perde

perde per tale ingiuria l'honor suo, ma si ben colui che gli fa ingiuria, essendo cosa in tutto dishonorata, & uituperosa l'offendere i deboli, & non esercitati nell'arme, come i letterati, i fanciulli, i uecchi, e i religiosi. Il medesimo dico di chi fa ingiuria a femine, quantunque maluagie, & dishoneste. laqual cosa Aristotele stesso ne mostra, quando ricerca la cagione, perche sia cosa piu iniqua amazzare una femina, che uno huomo, parendo che piu tosto douesse essere il contrario, poi che l'huomo naturalmente è piu eccellente della donna. Risponde Aristotele questo auuenire, perche la femina e piu debile, onde puo meno fare ingiuria, ò difendersi, & per questo, il uoler far pruoua del suo ualore contra persona, laqual sia piu debile, & non esercitata nell'arme, non è cosa da huomo sauio, ne da bene, anzi piu tosto da sciocco, & da maluagio, dalle quali parole d'Aristotele si raccoglie parimente, che l'offendere i debili, per essere ò fanciulli, ò uecchi, ò letterati, o religiosi, ò altri non esercitati nell'arme, è cosa da huomo tristo, & chi'l fa, perde l'honore, onde ne segue, che i detti debili quando sono offesi, non sono tenuti disfidare a Duello coloro, da i quali sono stati ingiuriati.

Perche è cosa piu iniqua a amazzare una femina, che un'huomo.

GI. Hor poniamo che sia un Soldato gia uecchio, & per la uecchiezza debile, ilquale uenga ingiuriato da un Soldato giouane, & gagliardo, sarà costui obligato a disfidare il giouane per questa ingiuria? una ragione mi mostra di si, perche egli è Soldato, ne dee sofferir l'ingiurie, una altra di nò, per

Se un uecchio soldato e debole ingiuriato da un giouane e gagliardo, sarà tenuto a isfidarlo.

che egli è uecchio, & debile, & andando a combattere, ua alla morte manifesta. che douerà fare adunque, non essendo obligato a combattere? puossi trouare alcun rimedio naturale a questo?. POS. Il Soldato uecchio ingiuriato dal giouane, non è obligato a disfidarlo, ne per questo perde l'honore. Ma il giouane ben lo perde p commettere cosa tãto uituperosa, per laquale ancora potrebbe esser ricusato da uno altro. Onde Entello con suo honore haurebbe potuto negare ad Aceste quello, che esso gli chiedeua, & ricusar di combatter con Darete, essendo egli uecchio, & Darete giouane. et Euandro con giusta cagione si scusa dell'ingiurie, che gli haueua fatto Mezentio, per essere egli uecchio, onde Euandro non perdeua l'honor suo per quelle ingiurie, ma Mezentio piu tosto facendogliele, percioche bisogna offender quelli, da' quali allo'ncontro poi possiamo essere offesi. La onde Vergilio introduce bene Turno ragionar con Drance, ilquale haueua detto mal d'esso Turno, essendo egli presente, & haueua dato consiglio al Re Latino, che nõ douesse dare la figliuola per moglie a Turno, onde Turno uenisse a succedergli nel Regno, introduce, dico, Turno dir cotali parole a Drance, che diceua di temere d'essere ammazzato da lui per le parole dette.

Parole di Turno dette a Drance.

,, Mai di mia man (pon giuso ogni sospetto)
,, Non perderai tal'alma, stia pur teco,
,, Et si dimostri entro a cotesto petto.

Turno adunque nõ si uolle imbrattar le mani del sangue d'un debile, & ilquale era

Buon'

,, Buon'Orator, ma ne le guerre pigro.
Et perciò dice, tal alma, quasi dicesse uile, & cotesto petto, cioe timido.

Coloro adunque, liquali offendono non solamente i fanciulli, le donne, i uecchi, i litterati, & i religiosi, ma etiandio i soldati uecchi, & in una parola tutti i piu deboli, perdono, ciò facendo, l'honore. & coloro medesimamente, liquali offendono gli huomini ualorosi, & gagliardi con soperchieria, & ualore d'altrui, perche in tal caso quello huomo che uiene offeso, quantunque gagliardo sia, è molto piu debole & inferiore alle forze di molti insieme uniti, & in quel tẽpo, come dice ancora Homero, non puo offendere. & per questo meritan biasimo le leggi de i Lõgobardi, lequali danno i campioni, che combattano per le donne ingiuriate, perciochè, quando ancora le donne perdessero l'honore per l'ingiurie lor fatte, non perciò il potrebbono racquistare per mezo di Cãpione, che se l'honor s'acquista col ualor proprio, egli si dee parimente racquistar col ualor proprio, quando s'è perduto.

In che meritano biasimo le leggi de' Longobardi.

GI. Et se fosse un letterato, che insieme fosse ualoroso, & gagliardo, ilqual uenisse ingiuriato da un Soldato, è egli tenuto a disfidare il soldato, hauendo le forze atte al combattere? TOS. Il letteratto per se quantunque forte, non è tenuto di disfidare il soldato, perciochè per se egli non è stimato atto a combattere. doue noi sempre debbiamo dar le regole secondo quello, che per se è, & non secondo quello che è per accidente. & tanto meno poi che il letterato

Se un letterato atto a combattere dee disfidare il soldato.

non puo rimanere spogliato dell'honor suo per qua lunque ingiuria gli sia fatta fuor della sua facultà.

Quello che seguirebbe al letterato, se disfidasse il soldato.

GI. Et se il letterato disfidasse il soldato che ne seguirebbe? POS. Ne seguirebbe biasimo al lette rato, percioche egli si farebbe conoscere per huomo furioso, & indegno della sua professione, et piu tosto perderebbe dell'honore che ne guadagnasse punto, cõ ciosia cosa che noi non siamo tenuti d'hauer tutti gli honori, liquali appartẽgono a tutte l'operationi, & professioni, ma a due maniere solamente d'hono re all'honor de' costumi, & della uita uirtuosa, & al l'honor della nostra professione. Onde certi scolari, iquali tutto dì hanno le mani all'armi per uoler cõ battere, sono da biasimare, & doue credono farsi ho norati in profession diuersa dalla loro, perdono l'ho re nella propria.

Se i letterati deono sopportar le ingiurie.

GI. Adunque i letterati doueranno sopportar le ingiurie? POS. Si doueranno. perche, come ho gia detto Aristotele afferma, che il giusto elegge piu tosto di sofferir l'ingiuria che di farla.

GI. Et il medesimo Aristotele dice, che noi non debbiamo sofferir l'ingiurie, perche questa è cosa da huomo timido & da poco. POS. Questo detto s'intende di coloro che fan profession d'armi, et que sto insegna Aristotele, quando dice, che Xenofane diceua, non esser pari la disfida d'uno huomo da be ne contra uno scelerato, ma essere a punto, come se uno huomo gagliardo disfidasse un debole a darsi un colpo per uno.

GI. Et quando deuerà un letterato, ilqual sia forte,

forte, esercitare & adoperar le sue forze? POS. In difender la patria, il padre, la madre, i parenti, gli amici & la uita propria, ma non perciò possono disfidare a combattere coloro, da cui sono ingiuriati, anzi facendolo errano, non ispingendoli a ciò alcuna necessità ne d'honore, ilquale non han perduto per tal ingiuria, ne d'altro. Posson ben ricorrere a' magistrati, liquali sono instituiti per raffrenare insieme con gli altri uitij l'insolenza di que' tali, ne il ricorrere a magistrati è cosa uituperosa a' letterati, come a gli huomini nobili, liquali fanno profession d'armi.

Quando deue il letterato forte eser citar le forze sue.

GI. Et se auuerrà che non ci sia uia alcuna di prouar l'ingiuria per testimoni, onde il letterato nō possa ricorrere a' magistrati, che cosa douerà fare il letterato? POS. Egli deue parimente con patiente animo sofferir quella ingiuria, come cosa, laqual niente gli toglie dell'honor suo.

GI. Il soldato adunque hauerà fatta l'ingiuria, & non ne sentirà pena alcuna? POS. Egli sentira la maggior parte che l'huomo possa sentire, & questa sarà il perder l'honore, laqual pena, quanto sia graue, il mostran coloro che ueramente sono huomini, liquali amano meglio perder la uita, che l'honore.

GI. Et se fusse un debole, ilqual facesse ingiuria ad un gagliardo, che cosa douerebbe fare il gagliardo? questo caso suole spesso interuenire, percioche ueggiamo alcuni huommini debolissimi, & di cosi poco giudicio che molte uolte ardiscono con parole,

Quello che dee fare un gagliardo offeso da un debole.

& con fatti ingiuriare i piu gagliardi, & sono tanto superbi, che quantunque non habbiano forze rispondenti a ciò, tuttauia dicono sempre di uoler combattere. Se un debole adunque non puo combattere con un gagliardo, che cosa douerà fare il gagliardo ingiuriato? POS. Se egli è chiaro, & manifesto, che l'ingiuriato auanzi di tanto le forze dell'ingiuriante, che niun dubbio sia che debba rimanergli superiore nello steccato, alhora egli nõ è obligato di disfidarlo, perche disfidandolo sarebbe beffato, onde dee patir quella ingiuria nella guisa, che l'hauerebbe patita da una femina ò da un fanciullo, & perdonare al l'imprudenza, & prosontion di quel debole, & pigliarsene gioco, & beffarlo.

Et per questo coloro che sono alle uolte ingiuriati dalle ree femine, mal fanno, quando per farne uendetta uanno a romper loro le finestre, perciochè contra un debole, niuna cosa si puo fare honoratamente per un gagliardo, se non difendersi, et questo si costuma ancora tra caualieri honorati, appresso de' quali il castigo che si dà all'huomo debole, ilquale ingiuria il piu gagliardo, è l'essere beffato, & il perder l'honore di sciocco, come egli è, perciochè il dar di calci nello sprone procede da poco senno.

Castigo che si dà al debole, ilquale ingiuria il piu gagliardo.

GI. Voi hauete detto, che un Soldato uecchio non è obligato a disfidare un giouane, dalquale egli uenga ingiuriato, perche egli non perde per questo l'honore, ma si il perde bene il soldato giouane, che gli fa l'ingiuria. Adunque non sarà lecito ancora ad un Soldato giouane ammazzare un uecchio. Ma

Se è lecito ad un soldato giouane amazzare un uecchio.

Ma questo è contra Vergilio, ilqual fa che Pirro sol dato giouane, & gagliardissimo, et figliuolo d'Achille, uccide Priamo gia uecchio, ilquale come che hauesse lanciato una hasta cōtra Pirro per far uendetta del figliuolo uccisogli dauanti a gli occhi, nondimeno per la debolezza non l'haueua potuto ferire, come scriue Vergilio.

Pirro appresso Virgilio.

,, Dapoi che uide l'ultima ruina
,, De la Città gia trionfante, hor presa
,, Priamo, e scossi de i superbi tetti
,, I forti limitari, & l'alte porte,
,, Et già dentro a le parti piu rimote
,, De la casa Regal col ferro acuto,
,, Et col foco crudel, il Greco altiero,
,, Ouunque uolge il piè, farsi la strada,
,, Cuopre il uecchio gli homeri tremanti,
,, Pel sangue freddo da la lunga etade,
,, De l'arme disusate, & dal sinistro
,, Fianco sospende il non gioueuol ferro,
,, Et là, doue i nimici son piu folti,
,, Oltra si mette a ritrouar la morte.
,, Nel mezo del Regal'alto Palagio
,, Staua scoperto al cielo un grande altare,
,, Cui uicin soprastaua un uecchio lauro,
,, Ch'i Dei penati ricopria con l'ombra.
,, Quiui Hecuba, & le figlie in un drapello
,, Ristrette insieme a guisa di colombe,
,, Che fuggan ratto dall'oscuro cielo,
,, Stauan in darno con le debil braccia
,, Auuinte al collo de li Dei Penati.

Com'ella

,, Com'ella uide d'armi giouanili
,, Priamo carco, & qual crudel pensiero
,, Infelice marito hor ti sospinge
,, A prender l'armi, dice, doue corri?
,, Il presente bisogno altro soccorso
,, Altra difesa che la tua richiede,
,, Cui poco fora ancor uiuendo Hettorre.
,, Deh ritirati quà, che quest'altare
,, Saluerà tutti, o morrem tutti insieme,
,, Cio detto il uecchio, nel suo luogo accolse,
,, Et lo ripose nel sacrato seggio.
,, Ma ecco uscito de la man di Pirro
,, Vn de' figli di Priamo Polite
,, Per mezo l'arme, per mezo i nemici,
,, Ferito corre per le lunghe loggie,
,, Et discorrendo uà per l'ampie sale.
,, Pirro con la nemica punta il segue
,, Acceso d'ira, & già gli arriua adosso,
,, E con la lancia il fiere. al fine giunto
,, Auante l'uno, & l'altro suo parente,
,, Miseramente a terra cade, & l'alma
,, Da molto sangue accompagnata sparse.
,, Priamo alhor, bench'a la morte in mezo
,, Ei si uedesse, non perciò ritenne
,, La lingua, od alcun freno a l'ira pose.
,, Ahi scelerato, grida, s'alcun Dio
,, Pietoso è in Cielo che si pigli cura
,, Di cose tali, ei te ne paghi, & renda,
,, Qual si conuiene, & guiderdone, & merto
,, Ad opra si sfacciata, & si nefanda,

Ch'auante

,, Ch'auante a gli occhi il mio il caro figliuolo
,, Vcciso m'hai, & la paterna faccia
,, Del suo sangue macchiata. non gia tale
,, Fu uer me suo nimico il forte Achille,
,, Di cui ti chiami falsamente figlio,
,, Ma riguardo hebbe al dritto, & a la fede
,, Di chi'l pregaua, & uergognando il corpo
,, Morto d'Hettorre a sepelir mi rese,
,, Et saluo nel mio regno rimandommi.
,, Cosi detto lanciò la debil'hasta
,, Senza far colpo il uecchio, onde dal roco
,, Metallo a dietro fu tosto battuta,
,, Et fitta a pena ne la prima scorza
,, De lo scudo restò pendendo in terra.
,, Pirro alio'ncontro. Adunque te n'andrai
,, Messaggiero a portar la trista nuoua
,, De' miei cattiui fatti al padre mio
,, Di Peleo figliuol, & dirgli come
,, Pirro nell'opre non gli sembra figlio.
,, Hor muori. Questo poi ch'egli hebbe detto,
,, Trasse auante all'altare il miser uecchio
,, Tutto tremante, & che nel pianto molle
,, Dal sangue sparto del figliuol ucciso
,, Non poteua fermar le piante, e'n terra
,, Ricadea spesso, & a la man sinistra
,, Auolse intorno la sacrata chioma,
,, Trasse con l'altra la forbita spada
,, Et dentro al fianco tutta glie l'ascose.

Pirro nō fu da lodare per hauer amazzato Priamo

POS. Pirro non fu da lodare di simil fatto, anzi per quello si priuò al tutto d'honore, che quel poue

ro

pouero uecchio era piu tosto degno di compassione che di male alcuno, hauendosi all'hora all'hora ueduto per le mani medesime di Pirro cader morto auãti a gli occhi il proprio figliuolo. Ma quantunque Vergilio introduca Pirro tale, non per questo erra, conciosia che egli non s'habbia proposto di metter Pirro per huomo forte, & degno di lode, come mette Enea, et perciò egli non ne prese cura, imperoche la Poesia, come dice Aristotele, è imitatione d'una sola attione d'uno huomo solo, gli altri poi che essa introduce, sono introdotti per accidente. et che questo fatto di Pirro fosse degno di riprensione, il conobbero ancora gli antichi. Onde dice Pausania, Pirro figliuol d'Achille, ilqual si chiamaua ancora Neottolemo, per essere andato giouanetto alla guerra, uccise Priamo all'altare di Gioue Herceo, & per questo esso ancora fu ucciso poi a Delfo appresso all'altare d'Apolline, & di quì è nato quel prouerbio. La uendetta di Neottolemo, ilqual s'usa contra coloro liquali patiscono in loro stessi le medesime cose che essi hanno fatte ad altrui. Benche gli antichi in ciò risguardarono piu alla poca riuerenza che hebbe Pirro alla religione, uccidendo Priamo in luogo sacrato, che ad altro.

Pausania quello che dice di Pirro.

GI. Se Vergilio non erra, introducendo Pio commettere un tal errore, perciochè egli se'l propone da discriuere per huomo forte, & degno di lode, dunque egli errerà, quando introduce Enea confessar di sua bocca che egli uoleua uccidere Helena, come che egli l'introduca per caualiere pietoso, et stre

nuo.

nuo. Onde par uerisimile che egli in niun luogo il douesse introducere a uoler far cosa laqual non conuenisse a un forte, & pietoso caualiere, conciosia che i Poeti cercando, & proponendosi d'imitar l'attioni de gli huomini, debbono sempre mantenergli in quel modo che gl'introducono da prima, & l'auttorità di Vergilio si potrebbe persuadere che egli sopra tutti gli altri Poeti Latini osseruasse questo, si come in tutte l'altre cose è piu eccellente di loro, & per conseguente, se egli introduce che Enea uoglia ammazzare Helena che questo non fosse atto come uoi dite, disdiceuole a caualier pietoso, & d'honore.

Se è da riprendere appresso Vergilio Enea che uolesse uccidere Helena.

POS. In fatto non si puo trouare alcuna buona & uera ragione che mostri quello atto esser degno di lode. Et questo medesimo conobbe Vergilio. Onde disse.

,, Che benche il sangue feminil non porti
,, Gloria giamai, ne per uittoria tale
,, Huom salga in pregio.

Come egli uoglia poi rendere alcuna cagione, perche questo pensier d'ammazzarla gli uenisse nell'animo. Onde dice.

,, Lode haurò pur d'hauer tal mostro estinto,
,, Et datole il castigo meritato.

Nelle quali parole par quasi che egli contradica a se stesso, perciochè prima dice che niuna fama, ne lode s'acquista per uccidere una donna, & poi immediatamente soggiunge.

,, Lode haurò pur d'hauer tal mostro estinto,
,, Et datole il castigo meritato.

GI. Egli si potrà per auentura scusare con quello che egli dice poi.

Cosi diceua

,, Altiero,& da furor tratto,& sospinto
,, Correua ad adempir la fiera uoglia.

La furia, e l'ira nô iscusa gli huomini.

POS. La furia,& l'ira non iscusa gli huomini, ne è lecito ad huom forte,pietoso, & prudente che egli si lasci trasportar dal furore, & dalla collera tanto oltre,perche se ciò fosse,molti,liquali hanno commesso ueramente molte scelerità,si potrebbono iscusare.& che tal cosa non si conuenga,il mostra Venere in quei uersi.

,, Qual cotanto dolor figlio in te desta
,, Qual sfrenata ira,qual furor ti mena?

Tucca,e Varo.

Et questo medesimo conobbero gli antichi.la onde Tucca,& Varo tolsero uia questi uersi,come fa fede Seruio,ilqual dice,che essi lo fecero per esser cosa disdiceuole,& uituperosa ad uno huomo forte, & honorato il combatter contro a una femina. gli antichi adunque gli leuarono,perche non sapeuano difendere Vergilio in questo, & forse ancora perche stimauano che se Vergilio fosse uiuuto,riuedendo,et correggendo l'Eneide,gli hauerebbe esso stesso leuati.Per molte cagioni adunque si uede tal fatto non esser lodeuole, & prima per quella che gli antichi che erano stimati huomini di grandissimo giudicio, leuarono uia quei uersi,& appresso, perche non è lecito ad huomo forte lasciarsi trasportar dal furore, & dall'ira. Vltimamente, perche Vergilio introduce Venere come Dea,& intendente delle cose d'hono

re,

re, & che sapesse qual cosa fosse ben fatta, & qual male, apparire ad Enea, & uietargli che ciò facesse. Onde dice.

Cosi diceua
,, Altiero, & da furor tratto, & sospinto
,, Correua ad adempir la fiera uoglia.
,, In questa auante gli occhi la mia madre
,, Santa m'apparue, & fuor d'usanza, chiara
,, Mi si lasciò uedere (a la sua luce
,, Ratta disparue l'ombra de la notte)
,, Et in forma di Dea, qual ella suole
,, Bella & grande mostrarsi a gli alti Dei:
,, Ella per man prendendomi disciolse
,, In tai parole le uermiglie labbia,
,, Figlio, da qual si graue dolor uinto
,, In feruente ira, & in furor trascorri?

Et quello che poi segue.

GI. Hor uorrei sapere se sia lecito ad uno huom forte d'ammazzare un'altro huomo forte suo auuersario, poi che gli s'è reso nello steccato. A me certo pare per le cose dette fin quì di nò, percioche quando due huomini forti combattono tra loro, combattono non delle ferite, ne della uita, ma dell'honore, & per la uendetta, non per la pena, conciosia che l'homicidio non sia'l fine del duello, ma la ricuperatione dell'honore, & quando ne segua l'homicidio, cio è per accidente. POS. Egli non è lecito d'uccider colui che s'arrende quantunque il uincitore fosse ferito a morte, & colui che s'arrendesse fosse senza ferita alcuna, percioche egli è cosa da huo

Se è lecito a un'huomo forte amazzare un'altro huomo forte, poi ch'egli si è reso nello steccato.

mo

mo forte, il

,, Perdonare a' ſoggetti, & ſoggiogare
,, I ſuperbi, & altieri.

Et a' noſtri tempi quantunque corrottiſſimi, ſe alcuno amazzaſſe, o feriſſe un'altro in terra, non ſarebbe egli tenuto per huomo dishonorato? certo sì, perciochè gli huomini forti combattono per uincere, eſſendo la uittoria coſa honeſta, come dice Ariſtotele, non per ammazzare altrui, che queſta ſarebbe opera d'huomo maligno, & ſcelerato. Se l'auuerſario adunque dice, Tu ſei uincitore, io mi t'arrendo, la ragion nõ uuole che'l uincitore proceda piu oltre.

GI. Se queſto è uero, il medeſimo Vergilio ſi potrà mal difendere da gran biaſimo, quando introduce Enea ammazzar Turno, come che Turno infinitamente s'humiliaſſe, & arrendeſſe ad Enea, perche dice Vergilio.

Riprende Virgilio.

,, Turno humilmente gli occhi uerſo Enea,
,, Et la deſtra ſtendendo in pietoſo atto,
,, Ben conoſco io d'hauerlo meritato,
,, Ne gia il ricuſo, diſſe, o con preghiere
,, Cerco trouare a la mia uita ſcampo,
,, Valti la tua propitia fortuna.
,, Ma ſe mouer ti puo riguardo alcuno
,, Dell'infelice padre mio, ti prego
,, (Ricordati che tal era il tuo Anchiſe)
,, Deh uengati pietà del uecchio Dauno,
,, Et me uiuo, o ſe uuoi di uita ſpento
,, Rendi a li miei. Tu m'hai uinto, e i Latini
,, Vinto ſtender le mani m'han ridutto,

Lauinia

,, Ne l'odio acerbo piu proceda auante.
,, A quel parlar fermossi il forte Enea
,, Girando gli occhi & ritenne la destra,
,, Et gia, mentre tardaua, a poco a poco
,, Quelle parole lo uenian piegando.
,, Et ecco in questa a gli occhi si scoperse
,, Da gli homeri alti la cintura infausta
,, Del giouane Pallante, & con gran luce
,, Dier notitia di se gli aurati ferri,
,, Cui Turno hauendo ne la pugna ucciso
,, Carco sen' gia de le nimiche spoglie,
,, Enea, poi che la memoria acerba
,, Del caro amico ne la mente afflitta
,, A spettacolo tal fu rinouata,
,, Acceso di furor, & per grand'ira
,, Terribile, Tu dunque, disse, sciolto
,, Et libero uscirai de le mie mani
,, De le spoglie de' miei uestito e adorno?
,, Pallante hor ti sacrifica, Pallante
,, Con questo colpo, & fa con le mie mani
,, De l'empio sangue tuo giusta uendetta.
,, Questo dicendo, di gran rabbia caldo
,, Nel petto opposto il ferro tutto asconde.
,, Corse allhor per le mēbra il mortal ghiaccio
,, Sciolte & tremanti, & sospirando l'alma
,, Fuggì sdegnata a i laghi auerni & stigi.

Non furon gia usate mai parole tanto humili in alcun duello. adunque Enea amazzandolo, come non restò egli priuo d'honore? POS. Per certo egli restò del tutto priuo d'honore, & Vergilio introdu-

cendolo a fare atto tanto dishonesto, non si può ripa
rar da giusto biasimo, maggiormente che pare che
Vergilio medesimo conoscesse che Enea douesse per
donargli. Et però disse.

,, Et gia, mentre tardaua, a poco a poco
,, Quelle parole lo uenian piegando.

Scusa di Virgilio.

GI. Quiui potrebbe alcuno per iscusare Enea et
Vergilio insieme, dire che Enea non lo uoleua amaz
zare udendo parole tanto humili & sommesse. ma
poi che uide la cintura di Pallāte suo, ilquale era sta
to pochi giorni auanti ucciso da Turno, per farne
uendetta ammazzò Turno, onde dice Vergilio.

,, Così dicendo, & di gran rabbia caldo
,, Nel petto opposto il ferro tutto asconde.

Et prima haueua detto,

,, Tu dunque sciolto
,, Et libero uscirai de le mie mani
,, De le spoglie de' miei uestito e adorno.
,, Pallante hor ti sacrifica, Pallante
,, Con questo colpo, & fa con le mie mani
,, De l'empio sangue tuo giusta uendetta.

POS. Questo non iscusa Enea, perciochè Anchise
ne' campi Elisij gli haueua gia insegnato

,, Perdonare a' soggetti, & soggiogare
,, I superbi & altieri.

Et ad Enea doueua bastar la uendetta, laquale egli
pigliaua facendo che Turno se gli arrendesse, & gli
lasciasse Lauinia figliuola del Re Latino, per laquale
era nata la question tra loro. Vergilio, certo ancor
che non hauesse preso a lodar Turno, tuttauia in-
trodusse

troduſſe lui portarſi meglio con Drance, dal quale nondimeno egli era ſtato tanto ingiuriato. Ne ſi puo iſcuſare Enea che ammazzaſſe Turno per amor di Pallante, perche ſe non era lecito ammazzare Helena, laquale era ſtata cagione di tutti i mali, come dice Vergilio.

,, Ella per tema de' Troiani & Greci
,, Di quei per la Città disfatta & arſa,
,, Di queſti per li lunghi affanni & guai,
,, Et per la fè tradita al ſuo marito
,, Naſcoſta s'era, & a l'altar occulta.
,, Sedeuagli di Troia la commune
,, Et de la patria ſua peſte & ruina.
,, Nel cor s'acceſe allhora il ſangue d'ira,
,, Et mi uenne penſier di far uendetta
,, De la patria infelice che cadea,
,, Contra quell'empia & ſcelerara Donna.

Se non era lecito adunque ad Enea uccider donna tanto ſcelerata per uendicar la patria propria, molto meno ſe gli conuiene ammazzar Turno che hauea ucciſo Pallante ſuo nemico combattendo da ualent'huomo & in piedi, & eſſendo ſtato aſſalito prima da lui, & tanto meno douette farlo, arrendendoſegli Turno come faceua, percioche dice Ariſtotele, che ſe gli huomini s'adirano con quelli che 'gli ſprezzano, & il diſprezzare è coſa uolontaria, chiara coſa è che gli huomini ſono manſueti & piaceuoli uerſo quelli che non fanno alcuna coſa ſomigliante, o ſe pure la fanno, la fanno contra lor uoglia, o pure almeno che la coſa ſia coſi, et ſono manſueti ancora

Gli huomini uerſo quali huomini ſono manſueti.

uerso coloro che uorrebbono hauere fatto il contrario di quello che ingiuriosamente hanno fatto, & uerso quelli parimente, liquali fanno tali cose contra loro stessi, perciochè non è da credere che alcuno sprezzi se stesso, & uerso quelli che si pentiscono & confessano, oltre a cio uerso quelli che si portano humilmente & non contrastano con gli adirati. Doueua adunque Enea esser mansueto uerso di Turno, poi che egli si pentiua, & confessaua di meritar la morte, & portauasi humilissimamente uerso Enea. Et quando ben Turno hauesse commesso alcuno errore, come se hauesse ucciso Pallante a tradimento, non perciò doueua Enea ancora esso procedere a questo, non conuenendo ad un'huomo forte per qualunque cagione di far mai alcuna cosa mal fatta & dishonoreuole. Conchiudo adunque, che io per me non ueggio come si possa difender Vergilio in questo luogo, se non allegando ch'egli non corresse l'Eneide, che se hauesse hauuto uita, haurebbe con molti altri mutato questo luogo.

GI. Adunque ne Homero ancora si potrà saluare, ilqual per auentura fu imitato da Vergilio in questa cosa, come in molte altre, perciochè Homero introducendo Achille amazzar Licaone figliuol di Priamo, come che egli fosse disarmato, & lo supplicasse, & gli cedesse la uita in dono, perche cosi dice.

Homero ripreso di hauere introdotto Achille amazzar Licaone figliuolo di Priamo.

,, Con l'una man prendendo le ginocchia
,, Licaone ad Achille il supplicaua,
,, Ma con l'altra tenea la lancia acuta
,, Senza uolerla abandonar giamai,

Mentre

,, *Mentre pregò coſi parlando in fretta,*
,, *Deh mouiti a mercè ti prego Achille,*
,, *Et uengati pietà di me, che'n loco*
,, *Di ſupplice ti ſon, nobil Signore,*
,, *Cui debito riguardo hauer conuienſi,*
,, *Poi che prima di Cerere guſtai*
,, *I doni teco il dì che da te fui*
,, *Fatto prigion nel uago & bel giardino,*
,, *Indi poſcia lontan dal caro padre*
,, *Et da gli amici tratto mi uedeſti*
,, *Ne la diuina Lenno, oue comprai*
,, *Con cento buoi la libertà perduta.*
,, *Hor te ne pagherò tre uolte tanto*
,, *Perche mi laſci andar libero e ſciolto.*
,, *Queſto è ch'io uenni a Troia, gia'l ſecondo*
,, *Dopo'l decimo giorno, & ho patito*
,, *Varie fortune & caſi acerbi e rei,*
,, *Hor il fiero deſtin nouellamente*
,, *M'ha rimeſſo in tua man, Ben deggio a Gioue*
,, *Eſſer in odio, poi che gli è piaciuto*
,, *Darmiti ancora la ſeconda uolta,*
,, *Et mia madre mi fe di breue uita*
,, *Laothoe figliuola del uecchio Alte,*
,, *Alte, Signor de i Lelegi guerrieri,*
,, *Di Pedaſo padron là ſopra'l fiume*
,, *Satinoente che gli bagna il fianco*
,, *Priamo preſe lei tra l'altre mogli,*
,, *Et n'hebbe due figliuoli, i quali entrambi*
,, *Vcciſo haurai. gia con le prime ſchiere*
,, *De' pedoni uccideſti combattendo*

,, Il diuin Polidoro mio fratello,
,, Hor son, lasso, giunto io a simil porto,
,, Perche non spero de le mani uscirti,
,, Poscia che Dio mi u'ha pur ricondotto,
,, Ma ti uo dire un'altra cosa, auuerti,
,, Non m'uccider, perche d'un uentre uscito
,, Con Hettore non son, ilqual ti uccise
,, Il saggio & ualoroso tuo compagno.
,, Con tai parole supplicaua il figlio
,, Di Priamo, e crudel risposta n'hebbe.
,, Stolto non mi parlar d'alcun riscatto,
,, Pria che giungesse a l'ultim'hora acerba
,, Patroclo, mi fu caro hauer pietade
,, Di Troiani, & prendeine molti uiui
,, Et gli uendei, ma non fia per innanzi
,, Alcun Troian di quanti in mio potere
,, Manderà Gioue, che per le mie mani
,, Possa saluo fuggir morte crudele,
,, Et men de gli altri di Priamo i figli,
,, Muori ancor tu cõpagno. Et perche in darno
,, Sospiri tù? Morì Patroclo ancora
,, Che di gran lunga fu di te migliore.
,, Non uedi tu, qual io son grande & bello
,, Figlio d'un forte padre & d'una Dea?
,, Pur nato anch'io son per morire, e al fine
,, Romperà il filo mio l'inuida Parca
,, Di mattina, o di sera, o a mezo'l giorno,
,, Quando a me ancor con hasta, o con saetta
,, L'alma trarrà qualche battaglia dura.
,, A quel parlar il cor perdè il uigore,

Et

,, Et mancar le ginocchia a quel meschino,
,, Che lasciata la lancia, ambe le mani
,, Stese & s'assise, a cui tratta la spada
,, Achille tutta dentro glie l'immerse,
,, Oue si giugne a la ceruice il petto.
,, Egli cadde boccone a terra steso,
,, Et d'atro sangue tinse il uerde piano.

Scusa di Homero.

POS. Homero non merita d'essere biasimato in questo, perciochè egli prese a douer dire l'ira d'Achille, & gli huomini irati fanno de gli errori. Poi mostra Horatio, come si debba introducere Achille nelle poesie, dicendo.

,, Se tu introduci l'honorato Achille
,, Ne' tuoi uersi Scrittor, fa ch'egli sia
,, Pronto, iracondo, inessorabil, fiero
,, Che star non uoglia sotto a legge alcuna,
,, Et ch'ogni cosa faccia sua con l'arme:

Homero adunque seruò il decoro della persona. onde in ciò meritò piu tosto lode che biasimo.

Se i soldati che uanno a a la guerra solo per lo stipendio, sono degni di honore.

GI. Hor per passar dal conflitto singolare all'uniuersale, ditemi, coloro che uanno alla guerra non per difendere la lor patria, ne per alcuna altra operatione honesta, ma solo per lo stipendio & soldo, sono degni d'honor per questo? per una ragione potrebbe parer di sì, perciochè combattono strenuamente, assaliscono i nemici, osseruan la fede a loro Capitani & Signori, per un'altra potrebbe parer di nò, perche non usano l'arte militare diritta mente & al suo fine, laquale è stata ritrouata per fine honesto, doue essi hanno per fine solamente l'utile

e'l guadagno. POS. A questa uostra difficultà ri sponde Aristotele, doue parlando de gli huomini for ti dice, la morte & le ferite sono moleste & dispiace uoli all'huomo forte, nondimeno egli le sopporta, perche il sopportarle è cosa honesta, & il non soppor tarle uituperosa. Et quanto egli sarà piu eccellente in tutte le uirtu & piu felice, tanto piu gli increscerà il morire, meritando un cotale huomo infinitamente di uiuere, & morendo si priua di beni grandissimi, liquali esso conosce, il che gli duole. ma tanto & forse piu egli è forte, perche egli elegge l'honesto, per cui ha da morire, in uece di quegli altri beni. Et in tutte l'altre uirtù non s'opera ueramente con diletto, se non in quanto si consegue il fine, & alcuni perauentura possono esser bonissimi Soldati, benche non sien cosi forti, ma meno & non habbiano alcuno altro bene, perciochе questi tali son pronti a' pericoli, & arrischiano la persona & la uita per picco lo guadagno. In quel luogo Aristotele mostra, che tali Soldati non deuono esser chiamati forti, nondimeno meritan qualche honore per la gagliardezza del corpo & per l'ardire loro, ma quelli son propriamente forti che hanno la fortezza dell'animo, & l'usano per le operationi honeste. Là onde si debbono guardare i gentil'huomini che uanno alla guerra, di non andarui per mercede, perciochе non sarebbono degni d'honore, usando un'arte liberale, quale è la militare, ad altro fine che all'honesto, conciosia cosa che tutte le facultà liberali non habbiano altro fine che l'honesto, & niuna cosa meriti lode, o honore,

nore, laquale sia indirizzata ad altro fine che al l'honesto.

GI. Et come uolete uoi che uadano alla guerra se non hanno denari da manteneruisi? POS. Color che uanno alla guerra, & ne conseguono ricchezze et denari, ma non perciò ui uanno a tal fine, ma mossi solamente dall'honesto, meritano honore, perche se essi disiderano denari il fanno per bisogno, & gli disiderano come istrumento ad esseguire quella honesta operatione, per laquale sono andati alla guerra, & per accidente, ma principalmēte disiderano l'honore. Quegli altri poi che fanno il mestier dell'arme per lo guadagno, usan male quella arte, laqual di sua natura è liberale. onde dice Aristotele, sono alcune scienze liberali, lequali honesta cosa è imparare infino ad un certo termine, ma dandosi a quelle in tutto, & uolendole imparar perfettamente s'incorre in quei danni, liquali ho gia detto. Ma importa ben molto a qual fine ciascuno operi, & impari, perche egli lo fa per amor suo, o d'amici, o di uirtù, non fa cosa sordida, ma se egli il fa per altri, molte uolte sarà giudicato che egli operi sordidamente.

Quali soldati che uanno alla guerra, meritano honore.

Molto importa a qual fine ciascuno operi & impari.

Coloro parimente liquali ne gli studi leggono Filosofia, o Leggi, o qualunque altra facultà principalmente per lo guadagno sono da esser uituperati, ben che la cosa in se sia honesta, che coloro solamente meritano honore, liquali operano conoscendo, & eleggendo di fare alcuna operatione per l'amor dell'honesto, & con giudicio immobile, come gia dicemmo. gli altri non sono semplicemente degni d'honore, ma

chi

chi piu, chi meno.

Se i soldati che passano nell'esercito del nimico del Signore son dishonorati.

GI. Hor uorrei sapere, se i soldati liquali sono condotti in campo da un Signore, passando nell'esercito del suo nemico, son dishonorati. POS. Qual'hora sieno seruate loro le promesse da i lor Capitani, passando, sono dishonoratissimi, quantunque fossero per hauere due uolte tanto soldo nell'esercito nemico, conciosia cosa che se ciò si facesse uniuersalmente da tutti i soldati, niun Signore si potrebbe assicurare di far guerra, & si leuerebbe la fede del mondo, onde chi fa questo, nõ solo perde l'honor suo, ma ancora merita ogni graue supplitio.

GI. Ma poniamo caso che poi che son condotti in campo, non sieno seruate loro le promesse, potranno essi con honor loro passar nell'esercito nemico? POS. Quando fossero stati promessi loro poniamo quattro scudi il mese di soldo, & non fossero dati loro al tempo debito per qualche nuouo accidēte che fosse interuenuto, come sarebbe che le paghe fossero state tolte tra uia da' nemici, ouero perdute in qualche fiume, o in mare, ouero smarrite per alcuno caso strano, & non finto, il soldato non puo abbandonare il suo Signore, ma dee patientemente sopportar tale sciagura, aspettando che ui si prouegga, & la ragione è, che'l Principe non puo promettere a' soldati di non hauere ad essere impedito da i casi di fortuna, liquali non sono in potere d'alcuno huomo. Et posto che i soldati non potessero aspettare, non deono per questo passare a i nemici, ma ritornarsene a casa loro, chiedendo licenza, quando non ci cor

ra

ra pericolo della uita in chiederla, o in farla chiede re, perche essendoui pericolo non possono gia passa re da' nemici, ma posson ben senza chieder licenza andarsene a casa, ne perciò restano essi dishonorati, ma piu tosto i lor Capitani perdono l'honor suo mã cãdo della fede, et della parola loro, quãdo a quel caso dello smarrimento della paga fosse mescolata colpa, o difetto del Capitano, i soldati dico, non perdono l'honor loro partendosi, & tornando a casa per esse re astretti dalla necessità, perche essi non si sono con dotti in campo assolutamente, ma con conditione, la quale non essendo seruata loro, ne i soldati ancora sono piu tenuti a cosa alcuna, percioche essendo l'obli go conditionato, quando cessa la conditione, cessa l'obligo ancora.

GI. Et se i soldati non potessero tornare a casa per molti impedimenti che possono auuenire, come per non esser sicure le strade, o per non hauere il mo do, o per non poter tornare a casa loro, se non pas sando per le terre del Principe a cui seruono, onde aspettassero certo pericolo, & non potessero fermar si in campo, non hauendo le lor paghe, onde possa no uiuere, non potranno essi in questo caso, mancando loro i Capitani delle promesse fatte, passar nel campo de nimici. POS. In tal caso potranno. Ma perche il passare dall'uno essercito nell'altro par che sempre porti seco qualche spetie di tradimento, dee chiunque passa, subito che è passato nel campo de i nemici, chiamar due almeno, & dir loro, siatemi testimoni come io son passato, perche non

In qual caso possono i sol dati passar nel campo de' nemici.

mi sono stati seruati i patti fattimi, & ho aspettato piu che ho potuto, & non ho addimandato licenza per timore di non essere ucciso. In somma egli dee fare ogni opera per farlo intendere a i suoi Capitani di prima. Et potendo fare altro che seruire il nemico per quella guerra, lo dee fare, perche nõ pare che sia honesto che un Prencipe conduca i soldati al nemico. E quantunque la fede nõ gli sia stata seruata, non dee però il soldato commetter mai alcuna cosa che possa dare inditio di mancamento, se non è piu che astretto dalla necessità. Ma poi non potendo fare altro, et palesando il caso, e'l bisogno suo, non puo passare senza dishonore piu tosto che morirsene di fame.

Quel c'han da fari soldati, quando la pagia è rubata.

GI. Ma quando il Principe manda la paga, & ella giunge nelle mani de i Capitani salua & intera, e i Capitani, & i Colonelli non la pagano, ma la rubano? POS. I soldati non hanno da fare col Principe, ma co i Capitani che gli hanno condotti. Onde i Soldati non s'hanno a doler d'alcuno, se non de' loro Capitani, & posson fare quello che s'è detto poco innanzi. Et i Capitani non pagando quello che hanno promesso, sono dishonoratissimi, perche ingannano i Soldati, & fanno contra la giustitia, & mancano al Principe loro, ilqual si fida d'essi, & potrebbono esser cagione della perdita di quella guerra. onde per tale mancamento potrebbono esser ricusati in duello.

GI. Hor poniamo che le paghe promesse sieno date a i soldati, ma sieno condotti in luogo, oue non

sia pane & ui sia carestia di tutte le cose, potranno essi allhora passare nel campo de nimici, o almeno tornarsene a casa? Pos. In questo caso sono obligati a star forti, & patir quello che patisce il lor Capitano, perche dice Aristotele esser segno di morbidezza & di dapocaggine il non sofferir quello che sofferiscono i piu grãdi e i piu ricchi. Debbono adunque sofferir tali cose, perche questi sono de gli incõmodi che reca seco la guerra, & piu tosto morir di fame che abbandonar colui, ilquale per la fede che haueua in loro, s'è condotto là, doue egli stà al medesimo pericolo. Ma, quando si uedesse manifestamente che ciò accadesse per mancamento del Capitano & che esso non patisse, allhora i Soldati possono fare qualche mouimento & qualche alteratione, dapoi che hanno patito, infin che hanno potuto.

Che quando questi disordini nascono da i casi uarij della guerra, bisogna, come ho detto, mangiar piu tosto dell'herbe, & sopportare ogni incommodo & disagio, che mancar di fede.

Se quei che pigliano le meretrici per mogli, sono per tal cosa priuati di honore.

Gi. Hor per ragionar d'una uita d'huomini piu quieta, che direm noi di coloro che pigliano le meretrici per moglie? sono essi per tal cosa priuati d'honore? Pos. Certo questa non pare assolutamente troppo honesta attione, conciosia cosa che dà cattiuo inditio dell'animo di coloro che le pigliano. con tutto ciò, perche è possibile che le femine mutino costumi & uiuano honestamente, essendo maritate, come che i mariti perciò niuno honor conseguano, nõdimeno non si può ancor dire che perdano l'honore

di

di maniera che possano esser ricusati ragioneuolmẽte in duello, o in magistrato, o in altra cosa d'honore. E ben uero che secondo il modo, & il fine, & la natura della donna, in tale attione puo essere piu, & meno biasimeuole.

Se i mariti che hanno le mogli adultere, perdono l'honore.

GI. Et che diremo appresso de' mariti, liquali hãno le mogli adultere? perdono essi perciò l'honore, o pur nò? quando io considero che si come l'honore è premio della uirtù propria, & non dell'altrui, cosi il uituperio, e'l biasimo dee esser pena di uitio proprio, & non di uitio altrui, essendo la natura di contrari una medesima, mi pare che nõ debbano perciò esser tenuti dishonorati, essendo l'adulterio della moglie uitio della moglie non del marito. Onde ne deue aspettar biasimo la moglie, & nõ il marito. Oltre a ciò si come l'adulterio del marito non arreca uergogna alla moglie, cosi non pare che'l marito per l'adulterio della moglie debba rimaner uituperato. Ma parmi poi tutto'l contrario quando io penso che i mariti che hanno le mogli adultere, sostengono una grandissima ingiuria, essendo l'adulterio della moglie grãdissima ingiuria al marito, secondo Arist. ilqual dice, gli huomini fanno ingiuria ancora in quelle cose che l'offeso si uergogna di dire, si come son gli adulterij delle mogli, & altroue, colui che commette adulterio, o batte alcuno, fa ingiuria ad un'huomo particolare, ma colui che non ua alla guerra, offende il commune, & coloro che sopportano l'ingiurie, perdono l'honore. Appresso pare che tai mariti uengano disprezzati, & dalle mogli, & da gli adulteri, percio

che

che ne la moglie, ne l'adultero ardirebbono di fargli torto, se essi il temessero, & no'l disprezzassero. ma chi è disprezzato, & riceue ingiuria, è obligato a risentirsi, & ributtar l'ingiuria. io ui domando adunque se egli è bisogno per ricuperation del suo honore che egli amazzi la moglie, come si stima communemente, perciochè in uero egli parrebbe dishonorato ogni uolta che lo comportasse, & che non ne facesse qualche risentimento, sofferendo quelle cose che non pur son uietate dalle leggi tra gli huomini, ma che per natura son fuggite da molti animali bruti, tra' quali si legge che i Lionfanti non commettono adulterio, non perche s'innamorino anch'essi, trouandosi scritto d'un Lionfante innamorato d'una dõnicciuola, laqual uendeua delle ghirlande in Egitto, che egli l'amasse fu compreso da questo che la uedeua uolentieri, & le faceua cotali carezze ruuide, & le gittaua in grembo i denari che il popolo gli daua. Leggesi similmẽte d'altri animali liquali seruono mirabilmẽte il grado del sangue, si come dice Aristotele, che i cameli non toccano mai le madri loro, & quantunque ui sian condotti a forza, non per tanto essi lo cõportano. Et fu gia un guardiano di Cameli, ilqual nõ u'essendo altro stallone, mando un Camelo alla madre sua, ma coperto, in modo che egli non la poteua raffigurare, ilquale hauendo conosciuta la madre in su'l fatto per esser caduta la coperta, benche finisse l'opera, nondimeno ricordandosi poi della scelera tezza commessa, poco appresso sbranò co' denti il guardiano, & uccisselo. Scriue ancora che

Animali che serbano il grado del sangue.

un

un Re di Scithia haueua una caualla eccellente, laqual faceua tutti i caualli maschi buoni, & genero si. hora uolẽdo il Re che uno di quei figliuoli maschi, ilquale era tenuto il migliore, generasse della madre per hauerne figliuoli, liquali, & per lo padre, & per la madre fossero della medesima razza, & in supremo grado di perfettione, & hauendo mandato il figliuolo a tale effetto, esso non uolse far cosa alcuna. Onde hauendo coperta la madre, acciochè non la conoscesse, cosi l'ingannarono. ma dopo'l fatto, hauendo egli conosciuta la madre scoperta, se ne fuggì, & gittatosi giu d'un monte s'amazzò. Leggesi un caso molto diuerso interuenuto all'età de' nostri padri in Ispagna, doue un cauallo della razza del Re nel medesimo modo ingannato, accorto che fu al trar della coperta, che quella era la madre propria, non altrimente che se hauesse hauuto senno, chinò la testa fra le gambe, & ueggendolo molti co' dẽti si tagliò uia i genitali, & indi a poche hore si morì.

Ma oltre a ciò tornando a' mariti, cui le mogli fanno le fuse torte, egli par che questi tali mostrino una gran semplicità, & sciocchezza, & uanità, imperoche essi piglian poi i figliuoli per loro, & gli alleuano per tali, non sapendo che son figliuoli d'altrui, & la troppa semplicità dinota pazzia, & la pazzia priua gli huomini dell'honore. Qui sono ragioni non deboli per amẽdue le parti, hor che cõchiuderẽ noi?

La pazzia priua gli homini d'honore.

Quando conchiudiamo che perdan l'honore, saranno essi obligati ad ammazzar le loro mogli, o pur potranno prouederci per altra uia?

Il

Il medesimo uorrei intendere de' padri, delle madri, de' figliuoli, de' fratelli, delle sorelle & de' parenti, se coloro che hanno tai persone uitiose, perdono per questo l'honor loro. Quella medesima ragione che poco innãzi io dissi nel caso precedente, in questo ancora mi si para dauanti, & mi persuade di nò, percioche si come l'honor s'acquista per uirtù propria, cosi il uituperio et la uergogna si dee acquistare per uitio proprio. ma in contrario un'altra ragione mi mette in dubbio del si, parlando del padre & della madre che è cosa uerisimile che da gli huomini da bene nascano huomini da bene. onde se gli huomini nobili sono degni di qualche honore, et la nobiltà nasce dalla chiarezza del padre & della madre & degli altri antichi della famiglia, quelli parimente, li quali nascano da padri & da madri ribaldi, debbon perdere l'honore, perche si stima che da huomini cattiui nascano figliuoli cattiui.

Come si puo racquistare il perduto honore.

Et se egli è uero, che per ciò perdono l'honore, uorrei sapere, che rimedio ui possono hauer per racquistarlo, egli non è già cosa ragioneuole, che sia lecito loro di amazzare il padre ne la madre, ne i parenti. POS. Rispondendoui primieramente al caso de' mariti che hanno le mogli adultere, dico, se'l marito sa l'adulterio della moglie & lo comporta, o per profitto che egli ne possa trarre, o per semplicità et sciocchezza, che perde talmente l'honore che egli non solo si puo ricusar nel Duello, ma non puo ancora conseguir magistrato, ne dignità alcuna. La ragione è, che egli sostiene l'intemperanza & simi-

li uitij. onde quasi pecca tanto, quanto se egli stesso commettesse quel peccato, poi che egli no'l uieta potendo'l fare, & poi che sopporta que' peccati che guastano la felicità & la nobiltà de' figliuoli & la felicità della casa, & appresso di tutta la città, per cioche in un luogo Aristotele dice che quei popoli che non hanno le donne da bene, son priui quasi della metà della felicità, & tali sono i Lacedemonij. Et in un'altro, che in qualunque Republica non sia posto buono ordine a' costumi delle donne, è da stimare che la metà della città sia senza leggi, ilche auuiene a' Lacedemonij.

Quando il marito non perde l'honore.

Ma se la moglie fosse adultera & il marito no'l sapesse, hauendone però quella cura che si conuiene, in questo caso egli non perderebbe l'honore, perche gli huomini non sono tenuti all'insidie. dico hauendone quella cura che si conuiene, perche se alcuno lasciasse andar la moglie a' luoghi dishonesti, & doue fosse dubbio che hauesse a commettere adulterio, perderebbe l'honore, col darliene troppa occasione, non lo perderebbe già tanto quanto il primo che lo sa & permette, ma pure ancora esso lo perderebbe, imperoche mostrarebbe troppo gran semplicità & sciocchezza, uolendo appressar la stoppa al fuoco, non credendo poi che ella debba ardere, conciosia cosa che la cosa agente auuicinata alla patiente, operi, se ella non è impedita. non dico però che la moglie si debba tenere in prigione, ma che si dee ben seruare una uia di mezo. Quando adunque egli faccia quello che debbon fare gli huomini prudenti, &

& con tutto ciò la moglie sia tanto diabolica, per uersa & malitiosa, che truoui uia di commettere l'adulterio & il marito no'l sappia, egli non perciò perde l'honore, cioè ch'egli non è perciò huomo scelerato. Ma la moglie priua bene, essendo adultera il marito dell'honor suo, perche facendo adulterio non rende al marito l'honor che gli dee, ne gli porta quel rispetto che si conuiene. ma, se'l marito la cogliesse in adulterio, & facesse uista di no'l riceuere per ingiuria et di non l'hauer per male, & in somma non ne facesse dimostration ueruna, ma lo sostenesse, perderebbe l'honore assai piu che se fosse ferito & non se ne uendicasse, essendo grandissima ingiuria il romper la fede, laqual si rompe massimamente nello adulterio.

Ammazzar le donne è costume de' Barbari.

GI. Et che dimostration deue egli farne? ammazzarla forse? POS. L'ammazzar le mogli è costume da Barbari, ne è cosa honesta, come gia dissi, ne honoreuole l'adoperar le forze contra ad una femina, ne contra ad alcun'altra persona debole.

Vẽdetta che dee prendere il marito essendo la moglie adultera.

GI. Hor che uendetta adunque ne deue egli prendere? POS. Se la nostra religione non lo uietasse, sarebbe rimedio & uendetta ottima (perche la uendetta, & la pena sono i rimedi) sarebbe, dico buon rimedio rinontiarla, come faceuano gli antichi. Onde si legge, che Giulio Cesare renontiò la sua, perche si mormoraua tra'l popolo di non so che di lei & di Clodio, & essendo Clodio accusato di questo, & Cesare chiamato a darne testimonianza, niun male disse della moglie, & replicandogli l'ac

 cusatore,

cusatore, per qual cagione adunque l'hai tu repudiata? perche rispose egli, conuiene che la moglie di Cesare non solo sia netta di colpa, ma etiandio d'infamia & sospetto di colpa. Gli antichi adunque ripudiauano le mogli adultere, & se per auentura, meritandolo esse, non le ripudiauano, erano puniti come ruffiani.

Cesare quello che disse della moglie.

GI. Hor che non è lecito far questo che si dee fare? POS. Il marito puo andare da' magistrati, hauendo le leggi costituito grauissime pene a tale eccesso, & chiamar la moglie in giudicio & farla priuar della dote. Et se non uuol far questo dee rimandarla a casa de' suoi parenti, & per inanzi non prēder piu cura di lei che se mai non fosse stata sua moglie.

GI. Dice pur Aristotele, che certi peccati si debbon perdonare alle mogli, quantunque uolontari. POS. Dite uero. ma egli intende de' peccati piccoli, doue l'adulterio è il maggior peccato che si possa commettere nel matrimonio.

GI. Et che cosa doueran fare i mariti de' figliuoli hauuti della moglie adultera? POS. Gli terranno appresso di loro per figliuoli, perciochе si puo pēsar, quando la cosa non sia manifestissima che quella sola uolta la moglie habbia peccato.

Quello che dee fare il marito de' figliuoli hauuti della moglie adultera.

GI. Hor se fosse alcun nobile rimaso solo della sua stirpe, ilquale hauesse una sua moglie adultera, di cui non hauesse hauuto figliuoli infino all'adulterio, che douerà fare? da una parte se egli rinuntia la moglie, la nostra religion non permette che egli ne pigli un'altra, mentre che quella prima uiue. d'al

tra parte morendo egli prima della moglie adultera, non lascierà alcun figliuolo di se, & cosi la sua famiglia rimarrà estinta, ilqual caso non è di poca importanza. Che douerà adunque far costui? certo certo io dubito, se mai in alcun caso è lecito d'uccider la moglie che questo sia desso, acciòche quella schiatta nobile non si spenga. POS. Se la legge del punir gli adulterij con morte non fosse per disusanza tolta uia; si potrebbe in questo caso ricorrere al magistrato, & far punir con la morte la moglie per poterne pigliar un'altra. ma poi che ciò non si può fare, non perciò gli è lecito d'ammazzarla, non douendo noi commetter mai alcuna cosa uituperosa, ne ancora con isperanza di guadagnar tutto'l mondo, non che per propagar la sua schiatta un poco piu di tempo che non la faremmo gia con tutto ciò immortale, perche doue sono hora le casate di Cesare, di Pompeo, di Crasso, di Scauro, di Lucullo? doue quella di Vespasiano, di Traiano, di Constantino Magno & di tanti altri Imperatori? dou'è quella di Alessandro Magno, d'Annibale Cartaginese, di tanti illustri Capitani & de i tempi antichi & de i piu moderni? Dee per tanto rimaner piu tosto senza successore di sua gente che far tal cosa, onde egli resti eternamente macchiato & perda in tutto l'honore, per lo quale è obligato di spender la uita propria, & tanto piu non essendo obligati gli huomini nobili perpetuar la schiatta, non essendo questo in loro potere, ma si bene a non interrompere, ne macchiare con uitij proprij la nobiltà riceuuta dalla loro progenie,

Quando si dee ricorrere al Magistrato per punir la moglie.

& oltre a ciò non essendo sicuri di potere hauere figliuoli con altre mogli, non douerà fare una sceleritá certa, per una speranza incerta.

Come si debba portare il marito cō gli adulteri

GI. Voi hauete detto in che modo si debba portare il marito con la moglie adultera, ma non hauete detto ancora come si debba portare con gli adulteri. Vorrei dunque sapere, se al marito per mantener l'honor suo basta il rimandar la moglie a' suoi parenti, ò pur bisogna che egli habbia ancor risguardo a gli adulteri, & che cosa gli dee fare, quando gli adulteri negassero l'adulterio? POS. Se egli lo sa, certo ne dee hauer cura, perche egli è ingiuriato & è obligato a disfidarlo a combatter, perche è stato sprezzato & ingiuriato da colui. è obligato dico, a disfidarlo, quando esso sia atto a combattere & lo adultero parimente sia atto & non infame, ne per altra cosa sia dishonorato, che quando ui sono tali impedimenti, il marito dee sprezzar l'adultero & non se ne curare & non conuersare, ne tener amicitia con lui, come con huomo, dal quale egli è stato ingiuriato & disprezzato.

Quello che dee fare il marito, quādo gli adulteri negassero l'adulterio.

Ma se l'adultero dicesse, che non hauesse fatto questo per ingiuriarlo, ma costretto dall'amore, il quale di natura ha tanta forza & tanto imperio sopra gli huomini, che son pochi, anzi quasi niuno è che gli possa resistere, sarebbe degno di qualche compassione, conciosia cosa che di uero quegli errori che si commettono, per concupiscentia, naturalmente & non contra natura, sono piu degni di scusa & di perdono che non sono gli altri. Et se non fosse che

conce

concedendogli ne seguirebbon infiniti scandali & disordini nella città, non si douerebbe far tãto schiamazzo per conto loro. ma, perche il permetter tali errori è permetter cosa che impedisce la felicità, per questo è ben fatto grauar di pena, piu che si possa co tali errori, perche essendo simili appetiti communi, & quasi uniuersali, se non si raffrenassero con le leggi, confonderebbono et peruertirebbono tutti i buoni ordini delle città.

Hora uenendo al caso del padre, della madre, & de' parenti uitiosi, dico, che se la cosa è dubbia & non publica, ne manifesta, talmente che si possa negare, colui che ha si fatti parenti dee fingere di no'l sapere, non essendo cosa conueniente il confessare, & il palesare la propria uergogna, & massimamente, quando sono peccati naturali che si debbano perdonare. Quando sia poi publica tal cosa (come per esempio, che la madre uiuesse dishonestamente) il figliuolo non deue già ucciderla, & perche ella è femina, & perche ella è madre, essendo tanto grande l'honore e il rispetto che i figliuoli sono obligati di portare a i lor padri & alle lor madri che non si potrebbe dir mai, nondimeno accioche il figliuolo non sia priuato dell'honor suo, essendo cosa uituperosa il tolerar le cose uituperose, è bisogno che il figliuolo in qualche modo, la disprezzi, ne si porti uer lei in quel modo che egli farebbe, doue ella fosse honesta, & per tanto dee far qualche dimostratione che tali cose gli dispiacciono. Il medesimo dico de' padri scelerati, che quantunque i figliuoli sieno

Di colui che ha il padre, la madre & i parenti uitiosi.

infinitamente obligati a' lor padri, nondimeno fa di mestieri che i figliuoli per conseruare il loro honore, mostrino che lor dispiacciono quei uitij, liquali sopportando si darebbono a conoscere ancora essi per huomini uitiosi, & scelerati. Et quello che io dico de' figliuoli uerso i padri, dico ancora de' padri uerso i figliuoli. Aggiugnesi a questo, che se un figliuolo fusse in magistrato, il padre del quale commettesse uno eccesso degno di morte, il figliuolo sarebbe obligato di far morire il padre, non gia per le sue mani, ma si per li ministri della giustitia, & il simile douerebbe fare il padre al figliuolo. che piu? che ci sono ancora alcuni casi, ne' quali il padre puo giustamente abbandonare il figliuolo ilche mostra Aristotele, quando dice, che come sono bene alleuati dal padre & dalla madre, con buoni & santi costumi, ragioneuolmente riescono huomini da bene, doue facendosi il contrario, il padre, & la madre ne portan la pena, perche se non danno buono esempio di uita a' figliuoli, danno lor manifesta occasione di potersi scusar uerso loro, & è pericolo che non restino in uecchiezza abbandonati da loro figliuoli, perche non son uiuuti honestamente.

Del figliuolo che è in Magistrato.

Quanto è utile a' figliuoli l'esser bene alleuati da' padri.

I figliuoli adunque quando non faccian quel che ho detto, perdono l'honor loro per li uitij de' padri, & questo in due modi, nell'uno, perche si come si stima che da' padri buoni nascono buoni figliuoli, cosi si stima che da' padri cattiui nascano figliuoli cattiui, nell'altro, perche tolerando quei uitij mostrano d'essere ancora essi di quello animo, & di quei uitij, liquali

Quando i figliuoli perdono l'honore per i uitij del padre.

liquali gli huomini da bene non poſſano ſopportare. Onde Archidamida, eſſendo lodato Charillo, d'eſſe re ſtato piaceuole, & manſueto uerſo tutti, diſſe. Et con qual fronte ſi dee egli lodare alcuno che ſi porti piaceuolmente uerſo gli ſcelerati ancora? Et Ariſtippo eſſendo ripreſo, perche non ſi curaua del figliuolo, & no'l uoleua uedere, non altrimenti, che ſe non foſſe ſtato ſuo figliuolo, per eſſer egli di mali coſtumi, riſpoſe ditemi un poco non gittiam noi uia ancora i pidocchi, come coſe diſutili, benche naſca no di noi? Onde ottimamẽte fece dir Terentio a quel padre,

,, Mentre tu fai quel che, ti ſi conuiene.
,, Voglio che tu ſia detto mio figliuolo.

Et Ceſare Auguſto non raccomandò mai i ſuoi figli uoli al popolo, ſe non cõ queſta eccettione, ſe eſſi l'ha ueſſero meritato. Il medeſimo confinò la figliuola, et nipote per li loro uitij, & Agrippa inſieme, ilqual prima s'haueua adottato per figliuolo, & poi l'haue ua diſcacciato per la ſordida, & feroce natura di lui. & quando alcuno di loro gli ueniua ricordato in faccia, ſoleua dire quel uerſo d'Homero.

Detto di Terentio. Auguſto, Horatio, Mario, Lucio Torquato.

,, Deh foſs'io ſtato ſenza prender moglie,
,, Et foſs'io morto ſenza hauer figliuoli.

Ne per altro nome gli chiamaua mai che per tre ſuoi cancheri. & laſciò per teſtamento che morendo la figliuola & nepote non foſſero ſepelite nel ſuo ſepolcro. Che ſi dirà di Mario? nel cui eſercito ha uendo un tribuno di ſoldati ſuo parente fatto forza ad un ſoldato giouane, & eſſendo poi ſtato ammaz-

zato

zato da quello, Mario assoluette il giouane, e liberollo dal perciolo. Lucio Torquato, essendo uenuti a Roma ambasciatori di Macedonia a querelarsi acerbamente al Senato di suo figliuolo, ilquale era stato gouernator in quella prouincia, pregò il Senato, che non uolesse sententiare sopra tal cosa, prima che egli non si fosse informato della causa, ilche hauendogli conceduto il Senato, andossene a casa, et per due giorni continui egli solo attese ad ascoltare le ragioni d'amendue le parti, il terzo giorno in cotal forma sententiò. Essendo stato cōuinto mio figliuolo al mio cospetto d'hauer preso denari da i sudditi del popolo Romano, io lo giudico indegno della Republica, et della mia casa, & commando, che incontanente mi si fugga dauanti. Aulo Fuluio, essendosi partito suo figliuolo per andar da Catilina a seruirlo per soldato, gli corse dietro, & trouatolo l'uccise, dicendo, io non t'ho generato per Catilina contra la patria, ma per la patria contra Catilina. Bene è degno d'altretanto biasimo Pisistrato, ilquale, essendogli riferito, come sua madre era innamorata d'un giouanetto, il quale essendo mandato a chiamar da lei, molte uolte ricusaua d'andarui per paura di Pisistrato, egli l'inuitò una sera a cena, & cenato gli domandò, come fosse stato bene trattato, bene, rispose egli. soggiunse Pisistrato, tu hauerai sempre di tai fauori, ogni uolta che compiacerai a mia madre. Resta hora, che io risponda alle ragioni, et a gli argomenti uostri. Quādo uoi dite, si come gli huomini non meritano honore per l'altrui uirtù, cosi non deono ancora meritar

Aulo Fuluio.

Pisistrato.

Niuno è degno di honore per l'altrui uirtù.

biasimo

biasimo per gli uitij, & peccati altrui, dico, che niuno propriamente è degno d'honore per l'altrui uirtù. nondimeno non è cosa sconueneuole, che gli huomini che non son ribaldi, possano conseguir qualche honore per l'altrui uirtù, come i nobili a paragon de gl'ignobili, come i nobili sono piu degni d'honore per la nobiltà, laquale è uirtù d'altrui, cioe de gli antichi della famiglia, doue essi non siano scelerati, & questa è la differenza che è tra i nobili, & gl'ignobili, essendo pari nell'altre cose. tuttauia questo honore non conuien loro propriamente, ma incomparation d'altrui, che il uero honore è quello, ilqual conuiene all'huomo per propria uirtù. Similmente dico che noi perdiamo in un certo modo l'honore per li peccati altrui, & massimamente quando da noi sono sopportati, & piu siamo da uituperare sostenendo i uitij altrui, potendoui rimediare, che non siamo degni d'honore per l'altrui uirtù, laqual cosa nasce, che ne' uitij è la sofferenza, laqual mostra, che coloro che sostengono gli altrui uitij, son parimente uitiosi, conciosia cosa che gli huomini da bene non possono sofferire le cose mal fatte, quando sono atti ad impedirle. Appresso, quantunque l'honore sia premio di uirtù propria, non percio non è uero quello che habbiamo detto, essendo ancora parte di uirtù propria il non tolerar l'ingiurie, doue coloro che hanno le mogli adultere, riceuono grandissima ingiuria, & naturalmente è cosa disdiceuole a uno huomo forte, che egli toleri l'ingiurie, quando non si debbono tolerare. perche dice Aristotele, che

Il sofferire le ingiurie, e non se ne uendicare, è cosa da huomo timido e da poco.

il sofferire

il sofferire l'ingiurie, & non se ne uendicare, è cosa da huomo timido & da poco. Trouandosi per tanto il marito che ha la moglie adultera, ingiuriato da lei, ne dee far quella uendetta che noi habbiamo gia detta, essendo ufficio di uirtù propria il non lasciare offendere. Pare ancora che egli sia disprezzato dal l'adultero, qual'hora l'adultero si sia recato a far tal cosa non per amore, ma per insolenza, & per dispre gio del marito, che quando egli l'hauesse fatto uinto d'amore, sarebbe degno di compassione, & non si do uerebbe proceder contra di lui, come contra nemico, consistendo l'inginria nell'intentione, doue egli non ha hauuto intentione di disprezzare, ne d'ingiu riare il marito, ma solo di compiacere al suo amoro so desiderio. ma quando egli l'habbia fatto per ingiu riare il marito, il marito è tenuto di chiamarlo a duello, quando l'uno, & l'altro sia atto a tal cosa, & l'adultero non sia infame per alcuna altra scelera tezza, come poco innanzi dicemmo. Et che il mari to sia obligato a combattere non solo per la moglie ma etiandio per un'altra femina, quando egli è di sprezzato, il mostra Homero, quando fa che Achil le s'adira con Agamennone, ilqual il minaccia di di torgli una femina sua prigionera, come poi fece, & l'hauerebbe ucciso, se non fosse stato ritenuto da Pallade. A quel che uoi diceuate poi, che si come la moglie non perde l'honor suo, perche il marito sia adultero, cosi parimente non par che il marito deb ba perdere il suo per hauer la moglie adultera, ui ri spondo, il rispetto non essere il medesimo. La donna

non

non perde l'honor suo per l'adulterio del marito, perche ella è debole, & non ha auttorità, ne forza di castigare, & di punir le donne, lequali peccano col suo marito, ne ha imperio sopra'l marito da poter gli uietar che non uada doue egli uuole, & perche il marito, ilquale ha la moglie adultera è tenuto di far due cose, cioè d'hauer consideratione della moglie, & dell'adultero, la donna, laquale ha il marito adultero, è scusata, & nō perde l'honor suo per questo che ella non puo uietare all'altre donne che non pecchino col suo marito, ne al suo marito che nō pecchi con l'altre donne, si come puo fare il marito. Ma quando la donna potesse uietarlo, & no'l facesse, ella ancora perderebbe l'honor suo, & all'incontro, quando il marito no'l potesse uietar alla moglie per la potenza di lei, non sarebbe dishonorato per adulterio di lei.

Perche la donna non perde l'honor suo per l'adulterio del marito.

GI. Ci sono pur leggi ordinate sopra ciò, alle quali le mogli possono ricorrere, chiamando in ragione i mariti che sono adulteri. POS. E uero, ma è cosa troppo pericolosa per le donne che i mariti accusati poi l'ammazzino, come spesse uolte è auuenuto. Senza che se esse il facessero, sarebbono da tutti beffate, & schernite, perche parrebbe che il facessero per lasciuia. Oltre a ciò le mogli non hanno tanto gagliarde ragioni contra i mariti, quanto i mariti contra le mogli, perciochè le mogli sono certe & sicure de' lor figliuoli, quantunque habbiano i mariti adulteri, doue i mariti non ne son certi quando hanno le mogli adultere. & perciò la moglie non perde

l'honore

l'honore per l'adulterio del marito, come fa il mari to per l'adulterio della moglie. Il marito priua bene, essendo adultero, la moglie dell'honor suo, non che ella per questo sia rea femina, ma perche il marito facendo adulterio, non rende alla moglie l'honore che le dee. Onde dice Aristotele, usandosi tanta cura, & diligenza per li cibi corporali, quanta si douerà poi usare per gli figliuoli, & per la madre, che gli alleua? conseguendo sol per questo mezo la mortal condition de gli huomini l'immortalità nella successione, alla quale come a suo fine, tendono tut ti i uoti, & desiderij del padre, & della madre. Et per tanto colui che disprezza cotai cose, disprezza medesimamente gl'Iddij, in presenza de' quali egli ha fatto le cerimonie delle nozze, & presa la mo glie, alla quale egli s'è donato secondariamente do po il padre, & la madre. onde il maggiore honore che possa riceuere una donna pudica, è che ella ueg ga il suo marito seruarle castità, & non hauer l'ani mo ad alcuna altra donna, ma sopra tutte l'altre sti mar la moglie, & tenerla per sua & fedele, impero che la moglie tanto piu studierà di portarsi bene, quanto si conoscerà esser amata dal marito giusta mente, & fedelmente. L'huomo prudente adunque dee sapere, quali honori conuengono al padre, & al la madre, quali alla moglie, & quali a figliuoli, accio che dando a ciascuno, quel che è suo, sia stimato giu sto, & santo huomo. perciochè a ciascuno pesa mol to, l'esser priuato dell'honor suo, ne, quantunque gli sien date da alcuno molte cose d'altrui, rimarrà per

Il maggiore honore, che habbia una donna pudica.

Quello, che dee sapere l'huomo prudente.

cio sodisfatto, e contento, essendogli tolte le proprie, & niuna cosa è tanto propria della moglie, ne che il marito sia piu obbligato di douer renderle, quanto la santa & inuiolata compagnia. Et per tanto non conuiene ad huomo sauio l'impacciarsi indiferentemente con ciascuna donna, accioche non gli nascano di femine uili, scelerati figliuoli naturali eguali a i legittimi, di che & la moglie resti priua dell'honor suo, & i figliuoli legittimi riceuano ingiuria, & egli acquisti uergogna, & dishonore, & in altro luogo dice Aristotele, che l'ingiuria, laquale il marito fa alla moglie, è il dimesticarsi con l'altre femine. Il marito adunque commettendo adulterio, toglie l'honore alla moglie, perciochе egli non le rende quello honore che è tenuto di renderle, onde egli ne riman dishonorato, come rimangono ancora quelli che non honorano gli huomini, da cui hanno riceuuto beneficio.

GI. In questo luogo d'Aristotele, che hora hauete allegato, molte cose mi paiono essere degne di grāde auuertimento, & primieramente quella, che se alcuno riceue beneficio da uno altro, & poi lo disprezgia, non facendoli quell'honore, che egli dee, si priua del suo honor proprio, & parimente ciascuno, che non honora quegli huomini che son degni d'honore, perche egli non fa quello che è tenuto di fare. Poi è da notare, che Aristotele uole che gli huomini sieno piu tenuti a i lor padri & alle lor madri, che alle mogli. Vltimamente mi pare essere da auuertire che Aristotele accenna apertamente, che gl'Iddij

conoscono

conoscono le cose di quà giù, quando dice, che colui che disprezza la moglie, disprezza ad un tratto gli Iddij, in presenza de' quali s'è fatto il matrimonio. Se gl'Iddij non conoscesser niente, niente ancora importarebbe che essi ui fossero stati presenti, o nò. se adunque ha da ualere il detto d'Aristotele, bisogna dire che gl'Iddij conoscano, altrimenti sarebbe come dire che'l matrimonio si fosse fatto in presenza d'un muro. Onde si conferma quello che uoi diceste hieri, conciosia cosa che l'una cosa uera consona, & corrisponde all'altra che in due modi possiamo parlar d'Iddio secondo Aristotele. nell'uno secondo le cose naturali, et cosi niuna ragione ci può mostrare che egli conosca le cose che son di quà giù, nell'altro secondo la religione, & secondo la Filosofia morale, & in questo secondo modo Aristotele ha detto sempre che gli Iddij conoscono le cose di quà giù, ilche s'ha per fede, & per riuelatione. POS. Voi dite bene, si come dicono mal coloro che uogliono che Iddio di mente d'Aristotele non conosca, perche questa non è la mente d'Aristotele, & se pur lo dice, lo dice secondo i principij della Filosofia naturale, liquali sono fondati sopra i sensi che molte fiate s'ingannano.

In due modi si puo parlar di Dio secondo Aristotele.

Hora ritornando al uostro argomento, ilquale era, che si come la moglie non perde l'honor suo per l'adulterio del marito, cosi il marito non dee perdere l'honor suo per l'adulterio della moglie, dico che egli non uale, imperoche il marito perde l'honor suo per l'adulterio della moglie, perche egli haueua pri

ma

ma il potere di uietarlo,& commeso che egli è,ha le forze di uēdicarsi di tale ingiuria nel modo che habbiamo detto,doue la moglie non ha le forze eguali. ella è ben priuata dell'honor suo dal marito adultero,nondimeno cotale priuation d'honore non risulta in dishonore alcuno della moglie, ma in dishonore del marito, perciohe il marito, & la moglie sono astretti,& tenuti alle medesime leggi,ne alcuna prerogatiua è conceduta piu a i mariti che alle mogli,e perauētura il marito tanto piu è tenuto a quelle leggi,che nō è la moglie,quanto l'huomo è piu perfetto che non è la donna.

Se una donna che consente al marito adultero, perde l'honore.

GI. Et se fosse una moglie,laquale hauesse il marito adultero,& non solo il tolerasse, ma anchora gli consentisse, & desse luogo, & commodità non perderebbe ella l'honore? POS. Lo perderebbe per certo che chi consente a i uitij,senza dubbio è anch'egli uitioso, onde,se quel primo marito morisse,& ella ne uolesse pigliare un'altro, potrebbe esser ricusata giustamente,come rea femina. Onde diceua Aristotele,il Poeta manifestamente comanda,che'l marito non debba consentire alla moglie, ne la moglie al marito nelle cose mal fatte, ma si ben nelle cose giuste,& honeste.

GI. Hora,sarà egli lecito alla moglie che ha il marito adultero,ch'ella commetta adulterio,& che si come il marito disprezza lei, cosi allo'ncontro ella disprezzi il marito? POS. Non sarà, perciohe non è atto honesto, & questo è l'uno dei principali fondamēti dell'honore,che niuno dee far mai cosa ui

tiosa, perche altri la faccia. la moglie adunque dee portarselo in pace, uiuendo castamente, perche questo è non piccolo argomento della sua uirtù. Onde dice Aristotele, la donna ben composta dee stimare, che i costumi del marito sieno una legge impostale da Dio per lo mezo del matrimonio, liquali se ella patientemente sopporterà ageuolissimamente gouernerà la casa, se allo'ncontro non uorrà esser patiente le sarà molto difficile il gouerno della casa. Dee per tanto non solamente nelle prosperità, ma ancora nell'auuersità, esser d'un medesimo uoler col marito. Se si perde la robba, ò s'egli s'inferma, ò se s'altera del ceruello, portiselo in pace, & uada secondando a piaceri di lui, eccetto nelle cose uitiose, & indegne & non tenga memoria delle cose che'l marito commette, quando ha l'animo perturbato, ma imputile all'infermità, & all'ignoranza, percioche quanto piu diligentemente essa gli compiacerà, tanto maggiore obligo le hauerà il marito, come egli sia fuor di quella infermità, & indispositione, & se ella nō gli ubidirà nelle cose dishoneste, & brutte, meglio la riconoscerà, quando sarà guarito. Et per questo la donna s'ha da guardar sommamente da cotali cose mal fatte. nell'altre poi, ella deue esser piu ubbidiente al marito, che se ella fosse stata comperata, perciochè ella in uero è stata comperata un gran prezzo, per la compagnia della uita, & per la generation de figliuoli, delle quali cose niuna maggiore, ne piu santa si puo trouare. Oltre a ciò, se ella con un marito felice, & fortunato fosse uiuuta, il ualor di lei

Vfficio della moglie casta & ben cōposta.

lei non si sarebbe tanto conosciuto. imperoche quantunque sia difficil cosa portar la prospera fortuna, nondimeno è maggior cosa il sostener con forte animo, & tranquillo i fieri assalti della sorte contraria, & il non fare alcuna cosa bassa, ne uile nelle auuersità, & nelle ingiurie grandi, è cosa da animo eccelso, & inuitto. egli s'ha ben da disiderare, che simil cosa non auuenga al marito, ma pure auuenendogli, ella dee pensare di douerne conseguir giustissima lode portandosi bene, & ricordarsi che ne Alceste haurebbe acquistato tanta gloria, ne Penelope tante laudi, se l'una & l'altra fosse uiuuta col suo marito fortunato, ma le auuersità d'Admeto, e d'Vlisse arrecarono loro fama, & memoria eterna, perche seruando loro, mentre che eran trauagliati, & la fede, & la giustitia incorrotta, la giusta gloria ne riportarono, imperoche facil cosa è trouar mogli compagne, & fedeli nella fortuna fauoreuole, doue nella miseria niuna sarà, che non ricusi di essere compagna, se non sarà donna piu che da bene. Hora per ritornare al proposito nostro, la donna non dee peccare, se bene il marito suo pecchi, & le presti occasion di peccare, cõciosia cosa che astenendosene dimostra maggior uirtù, & quantunque il marito la disprezzi, nondimeno essa dee mostrare di non uoler disprezzar lui per l'honestà. Bene è uero, che i mariti si deono guardare di commettere adulterio anche per questo che molte mogli non sempre si ricordano dell'honesto, anzi imparano dal marito i uitij, e seguono l'essempio di lui, confortandole a ciò la fragilità della

Vfficio di animo grande & inuitto.

La donna nõ dee peccare, se ben pecca il marito.

carne,& li stuzzicamenti de gl'innamorati. Onde presentādosi loro l'occasione la pigliano uolentieri, et cosi rendono pan per focaccia, di che lasciando gli essempi moderni, posson rendere testimonianza nel l'uno,& nell'altro modo Penelope,& Clitennestra, lequali resero il cambio a i mariti, ciascuna al suo. Vlisse, come scriue Aristotele, per tanti anni ben che lontano, non fece mai alcuno torto a Penelope, ma Agamennone per amor di Criseide serua commise difetto contra la propria moglie, hauendo hauuto ardir di dire, parlando a Greci, che una donna cattiua,& non eccellente di natura, ma Barbara, in niuna cosa era inferiore a Clitennestra, dellaquale haueua hauuto figliuoli. in che mi par, ch'egli commettesse grandissimo errore, congiungendosi una donna rapita per forza, prima che egli hauesse conosciuto di che animo ella douesse esser uerso di lui. Ma Vlisse d'altra parte, pregandolo Calipso figliuola d'Atlante, che restasse seco,& promettendogli essa l'immortalità per guiderdone, non per questo si piegò a mancar dell'amor suo uerso la moglie, ne a romperle la fede matrimoniale, parendogli gran pena l'essere immortale,& scelerato insieme. Ne con Circe ancora uolse rimanere, quantunque oltre all'immortalità gli promettesse la salute,& la liberation de compagni, anzi le rispose, che niuna cosa gli poteua parer piu dolce della patria sua cosi seluatica & aspera, come era, et uolle piu tosto uedere mortale la moglie col figliuolo, che diuentare esso immortale,& cosi seruando alla moglie la fede stabile e ferma, meritamente,

Castità d'Vlisse.

ritamente, ne riportò il cambio da lei, la qual combattuta da piu di cento gentil'huomini delle sue Isole per uenti anni, non s'arrese mai a douer prendere alcun di loro per marito, ma con uarij inganni, & & lusinghe intertenendoli, tale, quale era stata lasciata dal marito, si conseruò infino al ritorno di lui. Agamennone allo'ncontro per li torti fatti a Clitennestra sua moglie, riportò da lei non solo il dishonore, ma la morte.

Agamennone fece molti torti a Clitennestra.

GI. Hor che habbiamo parlato de mariti, & delle mogli, uegniamo a i cortigiani de i Re, de i Cardinali, de i Duchi, & de gli altri Signori da' quali hanno riceuuto beneficio, pogniamo, che i lor padroni commandin loro cose ingiuste, saranno essi tenuti di ubidirgli? i beneficij riceuuti da una parte pare, che gli stringano ad ubidire, acciochè nō sieno tenuti ingrati, ma d'altra parte noi sappiamo che non è lecito di far cosa alcuna ingiusta, ne anco per guadagnare l'imperio di tuttlo'l mondo. POS. Diuersi sono gli ufficij non solamente de cortegiani, ma etiandio di tutte l'altre specie de i seruitori, & perciò dico, che i seruitori sono obligati d'ubbidire quanto possono a loro padroni ne loro ufficij, & in altre cose ancora, quando possono, et quando hanno riceuuto beneficio di metter la uita istessa in pericolo per amor loro, nondimeno quando i padroni commandassero loro, che facessero delle scelerità, come tradir la patria, et uccidere huomini contra ragione, allhora, non sarebbono tenuti ad ubbidire, quantunque hauessero riceuuto infiniti, & grādissimi beneficij. imperoche

Non è lecito di fare alcnna cosa ingiusta.

Vffici de' cortigiani e de' seruitori.

niun premio puo essere tanto grande che per lui ci debbiamo conducere a far cosa mal fatta. onde dice Aristotele, sono alcune cose, allequali niuno si dee lasciare recare, anzi piu tosto dee sofferir tutti i tormenti, e la morte ancora. & in quell'altro luogo che poco inanzi habbiamo citato, per auttorità d'Homero dice, che Vlisse pregandolo Calipso figliuola d'Atlante, che restasse seco, & promettendogli l'immortalità, non percio uolse mancar dall'amor suo uerso la moglie, ne rompere la fede, parendogli gran pena l'essere immortale, & scelerato insieme. egli adunque elesse piu tosto di morire, che di cõmettere quello che gli parea mal fatto, onde non si potendo ritrouar premio, ne beneficio maggiore dell'immortalità, & con tutto ciò hauendola Vlisse ricusata per non far cosa scelerata, qual premio sarà mai tanto grande che debbia recar gli huomini ad alcuna scelerità? Et per tanto i seruidori, e i cortigiani nõ solamente non perdono l'honor loro nõ ubbidendo in cotai cose a lor padroni, ma perciò l'accrescono piu tosto & ne meritan grãdissima loda, quantũque hauessero riceuuti molti, & grandi beneficij. Et quantunque essi hauessero detto a lor padroni commandatemi, che io ui seruirò in tutte le cose, non perciò s'intende, che habbian promesso di far cose scelerate, che questa parola generale non basta ad obligare chi la dice a cosa alcuna mal fatta, perche non si presume che gli huomini uogliano astringersi a cose dishoneste. Onde facendo alcuno istanza ad Agesilao d'una certa cosa, & repricandoli di continuo, tu me

Vlisse non uolle rõper la fede alla moglie per acquistar la immortalità.

l'hai promessa, bene sta rispose Agesilao, se la cosa che tu mi domandi, è giusta, io te l'ho promessa, ma se non è giusta, io ho cianciato, & non promesso, & soggiugnendo colui, gli Re deono attener quello ancora, che solamente col capo accennano, & parimẽte, rispose egli, coloro che domandano le gratie a gli Re deono domandar cose giuste, & conueneuoli a i Re. Et Focione essendo pregato da Antipatro, che facesse non so che cosa ingiusta per amor suo, tu non poi ò Antipatro rispose, hauermi per amico, & per adulatore, & essendogli domãdata da Simonide una simil cosa, gli rispose, ne tu saresti buon Poeta, se cantassi contra le consonanze della Musica, ne io sarei buon Prencipe, se sententiassi cõtra le leggi. Et Pericle essendo pregato da uno amico che uolesse dire una falsa testimonianza per lui, allaquale era aggiunto un sacramento falso, rispose che esso gli era bene amico ma solamente fino all'altare.

Che le dimã de debbono esser giuste, altrimente non si debbono ottenere.

Il medesimo dico di coloro, che seruano in guerra cioè de' soldati, imperoche essi deono combattere contra i nimici ualorosamente, & arrischiar la persona & la uita, quando è dibisogno, nondimeno se i lor capitani fuor di questo imponessero loro alcuna cosa dishonesta, & essi ubidissero, perderebbono l'honore altrettanto, quanto farebbono non ubidendo loro nel primo ufficio, cioè nel combattere, perche gli huomini son piu tenuti all'honore che ad alcuno altro premio.

Vfficio de' soldati.

GI. Et i seruitori potranno mai lasciare i lor padroni, ò i padroni licentiare i lor seruitori senza

Se i serui possono lasciare i pa-

droni, e i padroni mandar uia i seruitori, senza dishonore.

dishonore? & se potranno in qual caso potranno?

Il simil dico di coloro che hanno seruito in guerra gl'Imperadori, e i Re potranno essi poi partirsi, et andare a seruire il nemico de primi lor capitani? et se potranno, quali sono que' casi, ne quali potranno far questo senza macchia di dishonore?

Il medesimo uorrei intẽder de Feudatari, poniamo che l'Imperadore ritruoui uno huomo priuato, che gli faccia buona, et fedel seruitù, per laquale esso gli dia un feudo con quelle conditioni, con lequali si dãno i feudi, potrà questo feudatario, ouero i suoi descendenti seruire i nemici del padron del feudo con honor suo? POS. Per cominciar da serui, ne i serui possono lasciare i padroni, ne i padroni mandar uia i seruitori, se un di loro non manca delle conditioni, & i capitani similmente, liquali seruono un Principe, possono lasciarlo, quando detto Principe non mãtenga loro le conditioni promesse, imperoche coloro che seruono conditionatamente, non essendo seruate loro le promesse, & le conditioni fatte, douentan liberi, ma prima conuien di considerare bene i luoghi & i tempi, acciochе tal'hora non si facesse cosa ingiusta, perche se egli accadesse, che l'Imperadore, ò altro Principe non mantenesse le conditioni promesse ad un capitano, & quel capitano non se ne fosse mai lamentato, & poi uenisse bisogno all'Imperador di seruirsi di lui nella guerra, & il capitano allhora uolesse lasciarlo, sarebbe gran male, qual'hora l'Imperadore in quel caso, & nel bisogno di quella guerra gli attenesse tutte le conditioni, & il trattasse

secondo'l

secondo'l merito suo. ma non u'essendo tal caso, puo lasciarlo honoratamente, quando il Principe manca alle conditioni fatte, conciosia cosa che bisogna sempre considerar questo, che colui, alquale nõ sono seruati i patti, s'intẽde ritornare alla libertà di prima, perciochе il non seruare i patti è disprezzar colui a cui non si seruano, & il disprezzare, come dice Aristotele, è ingiuriare, & all'ingiuriato è lecito di uendicarsi come egli puo, & la uendetta è il lasciar colui che ha rotto i patti. oltre a cio colui che rompe i patti rompe la fede, colui che rompe la fede è ingiusto, & con gli huomini ingiusti nõ puo essere alcuna conuentione, & tanto piu, quanto gli huomini ingiusti non sono parte della città.

Con gli huomini ingiusti non puo essere alcuna conuentione.

Il medesimo dico de feudatari, che se il padron del feudo non manca loro delle conditioni promesse, essi non possono seruire il nemico del padrone, altrimenti sarebbono ingrati, & il padron del feudo riceuerebbe ferite dalle armi proprie, hauendo il padron del feudo dato gia quel feudo ad uno, ilqual'era priuato, & d'huom da niente & di bassissima conditione fattolo grande, onde il feudatario gli resta obligato non solo del feudo, ma ancora della uita propria, per lo debito della gratitudine. Appresso, molti feudatari sono, a quali gli altri principi, o amici, o nimici del padron del feudo, danno grande stipendio & condutte honoreuoli per l'amor di quel feudo, le quali non darebbono loro, se non l'hauessero, talmente che il feudo pare esser cagione di tutto l'honore, ilquale essi hanno, & della loro nobiltà.

De' feudatari.

Et

Et in questo nostro proposito tanto importa che il feudo sia di mille anni, quanto di dieci, perche i successori del feudo succedono anchora nell'obligo de' loro maggiori, il quali son tenuti d'hauere a i successori di colui che diede il feudo a quel primo. Ma quando il padron del feudo mancasse delle conditioni, il feudatario rinontiando il feudo & restituendo la terra al padron del feudo, potrebbe lasciare il padrone, & seruire ancora il nemico del padrone, per far uendetta di quella ingiuria che se gli fa, rompendosigli i patti.

GI. Et se il feudatario fosse soldato et il padron del feudo facesse guerra & nol uolesse conducere, che cosa dee egli fare? POS. Dee portarselo in pace, & ubidire al padron del feudo, quando non fosse tra l'altre conditioni che lo douesse conducere ogni uolta che facesse guerra. E ben uero, che quando il padron del feudo conducesse tutti gli altri feudatari, fuor che lui solo, essendo egli meriteuole & ualoroso, quanto ciascun'altro, hauerebbe qualche giusta cagione di partirsi da lui, perche il padron mostrarebbe diffidenza di ualore, o della fede del feudatario di non l'amar, ne di prezzarlo al par de gli altri, et Aristotele dice, che l'huom si cruccia con coloro, liquali sono liberali uerso tutti gli altri, fuor che uerso lui, perche pare che sia sprezzato, essendo egli solo giudicato indegno di beneficio.

Se uno puo con suo honore contradire a un

GI. Hor se fosse alcun Principe che alzasse uno huomo priuato a gran dignità & grado, come pogniamo il Papa, ilquale facesse Cardinale un priuato,

to, & auuenisse poi, che in consistoro il Papa propo nesse alcune cose, & quel Cardinale gli contradices- se, sarebbe egli per questo ingrato, o per conseguen te dishonorato? P o s. Quella cosa che si propone, può esser di tre maniere. ouero ella è manifestamen te honesta, ouero manifestamente dishonesta, ouero dubbiosa. se ella è manifestamente honesta, il Cardi nale contradicendoui, oltre che fa male, perche con tradice a una cosa honesta, è ancora ĩgrato, se ella è manifestamente dishonesta, egli non pde l'honor con tradicendoui, anzi lo perderebbe se facesse altrimen te, perche l'huomo da bene è tenuto d'impedire, & di uietar le cose mal fatte, quanto egli puo. se ella è dubbiosa, dee dire il parer suo & poi far quello che commanda il Principe, percioche egli non dee fidar si del suo ingegno & giudicio, & non dee per una co sa dubbiosa fare una scelerità manifesta, laqual è il non rendere il debito & il non esser grato al Papa suo benefattore.

Principe, dal quale hauesse riceuuto alcuno honore.

G i. Hor che noi parliamo di coloro che fanno et riceuono beneficio, ragioniamo un poco de gli Sco lari, liquali riceuono grandissimo beneficio da' loro maestri, et massimamente quelli della Filosofia, come dice Aristotele, ilquale dice, che niun premio si può agguagliare a tanto credito, ne honore alcuno puo essere basteuole a tanto merito, ma forse basta fare in ciò quanto si può, come si fa uerso gli Iddij, & il padre & la madre. Vuole adunque Aristotele, che gli Scolari sieno quasi tanto tenuti a loro precetto- ri, quanto a gl'Iddij & al padre & alla madre. Hor

Hor

Se uno Scolare puo contradire o scriuer contra il Maestro con suo honore.

Hor pogniamo che un Scolare non solo contradica al suo maestro, ma etiandio gli scriua contra, sarà egli per questo da stimare ingrato & dishonorato? Io addurrei per essempio Aristotele & Platone, se io non udissi dire da alcuni, che Aristotele s'accorda con Platone ne sensi & nella cosa stessa, ma pare, che contradica alle parole, perche egli uuole insegnare, in che senso si debbano intendere le parole di Platone. POS. Gli Scolari non solamente non perdono l'honor loro contradicendo a i lor maestri, quando lo facciano per l'amor della uerità, ma se ciò nõ facessero, il perderebbono, imperoche la uerità sola è quella cosa, onde siamo cotanto obligati a nostri Maestri, perche l'impariamo da loro, & in essa consiste la nostra felicità, & non possiamo hauer maggior bene, & non solamente per l'amor della uerità siamo tenuti di contradire a' nostri maestri, ma etiandio a noi stessi, massimamente quando siamo Filosofi, percioche come dice Aristotele, santa cosa è l'antiporre in honore la uerità a gli amici. & quando ciò non si facesse, si farebbe gran male, percioche gli Scolari non contradicendo a lor precettori, quando par che dican male, & massimamente quando i precettori sono in gran credito & molto stimati, possono esser cagione che tutto'l mondo s'inganni, et cha la felicità de gli huomini, laqual consiste principalmente nella uerità si perda, percioche dato uno errore, ne seguono cento mila altri. deono adunque farlo per l'amor della uerità, non per calunniare, ne per parer superiori di dottrina a lor precettori. &

per

per questo è molto da lodare Aristotele dello hauer contradetto a Platon suo maestro, percioche noi crederemmo a mille ciancie & falsità per l'auttorità che Platone conseguì con la sua eloquenza, se Aristotele non hauesse aperto gli occhi al mōdo. Et Platone di questo non doueua prendersi sdegno, se si ricordaua di quello che esso gia haueua detto, cioè che egli nō meno haurebbe desiderato d'esser corretto, quando dicesse alcuna bugia che di correggere altrui, anzi stimaua di tanto esser meglio l'esser corretto che il correggere altrui, quanto maggior bene era l'esser liberato da un grandissimo male che il liberare altrui, & niun male tanto grande poteua hauer l'huomo, quanto un parere & una opinion falsa.

Contra Platone.

A quello che uoi dite & che molti scriuono, che Aristotele non contradiceua a Platone nella uerità della cosa, ma nel senso apparēte delle parole, perche fossero sanamente intese, rispōdo che di ciò mi marauiglio tanto, quanto d'alcuna altra chimera che gli huomini si possono imaginare. Lascio stare che Aristotele scriuesse in tempo, nel quale haueua molti concorrenti & emuli & molti partiali di Platone, o per essergli stati Scolari, o per l'inuidia della gloria d'Aristotele, onde haurebbe riportato fama d'huomo maligno & uano, affaticandosi egli tanto nelle parole solamente, & allo'ncontro mostrando sempre d'attendere alle cose, come si puo comprender nell'Ethica, nella Politica, nella Metafisica, & in molti luoghi della Filosofia naturale. perche egli dice tra l'altre cose, che Platone era poco intendente

Se Aristotele contradisse a Platone nella uerità delle cose.

delle cose naturali, & che egli era di quelli, liquali hauendo risguardo a poche cose, dicono cio che uien loro in bocca alla prima. & in molti altri luoghi chiaramente dice, che Platone parla molte cose or natamente & elegantemente quanto alla lingua, ma con poca uerità. Io non sò adunque, come questi ta li lo possano intendere dal senso delle parole, & non piu tosto della uerità della cosa. Ma essi non solamen te dicono questo d'Aristotele uerso Platone, ma etiandio uerso Parmenide, Melisso & altri antichi, a quali, se non fosse che sarebbe uscir della nostra ma teria, risponderei & con gagliarde ragioni mostre-rei il loro errore. Basti per hora, che essi non troua ran mai che Aristole dica di uoler contradire alle parole & non al parere di que' tali, et uedranno, con siderando bene i luoghi d'Aristotele, che egli, quan do ha disputato contra uno antico, conclude che egli ha detto il falso, o non ha detto pienamente il uero, come egli dice di Socrate, che ne' libri della Republi ca, hauea detto una certa cosa, con maggior eloquen tia che sufficientia. A questo s'aggiunge, che egli fa alcuna uolta comparatione delle opinioni de gli an tichi tra loro, & da giudicio, qual di loro si sia acco stato piu al uero. Ma di questo forse un'altra uolta ragioneremo, perche si come molti s'hanno gia pro posto per honoreuole impresa di trouare in tutte le opinioni la concordia di Platone & d'Aristotele, cosi sarebbe bello per lo cõtrario dimostrare un gior no, quanto l'uno discordi dall'altro, & quanto questi s'accosti al uero & alle ragioni sensate & naturali,

Aristotele riprende Socrate.

quegli

quegli al falso, a i sogni & alle chimere. Ne questo dee parer gran fatto, perciochè Aristotele stesso insegnerà tutte queste cose, ilquale noi tegniamo per fermo, che contradicesse a Platone nelle cose, ragioneuolmente & con pruoue dimostratiue, benche alcune pruoue procedano dalle cose concedute da Platone, & per questo paiano per auentura deboli a coloro che poco pensano, & che pigliano quello che è detto a un tale huomo, per detto semplicemente, ma alcune altre poi procedono dalla natura delle cose, lequali conchiudono, ne si possono soluere. Et se Aristotele ha contradetto a Platone, l'ha fatto per zelo di uerità, non per malignita. perciochè qual cagione hauea Aristotele di uoler male a Platone? noi leggiamo che Platone l'ammirò sempre & apprezzò di gran lunga sopra tutti gli altri suoi ascoltatori. onde quando Aristotele non andaua alla sua lettione, Platone soleua dire, il Filosofo della uerità non è presente, & l'intelletto non è uenuto, & la Scola è sorda; & quando passaua dalla casa d'Aristotele, dicena, questa è la casa dello studioso & del lettore.

La cagione che mosse Aristotele a contradire a Platone.

Veggiamo poi, che Aristotele dice bene di Platone, quando egli puo, così di Democrito, d'Empedocle, et di quelli ancora del suo tẽpo, come d'Isocrate & d'altri, ilche è segno d'animo cãdidissimo & sincerissimo & ilquale non per malignità, ma per zelo di uerità, & per tema di molti pericoli, ne' quali gli huomini per ignoranza, o per falsa credenza poteuano incorrere, riprẽdeua quelli che diceuano il falso, & quelli che poteuano ageuolmente con la loro auttorità in

gannare tutto'l mondo. Et per dire il uero, in quanti laberinti saremmo noi? in quanta cecità & ignoranza, se non fosse stato Aristotele? che uerità potrẽmo noi imparare da tutti gli altri Filosofi insieme? liquali se pur n'hanno alcuna detta, o l'han detta a caso, o con tanto deboli ragioni et fondamenti che l'intelletto de gli huomini ui si puo malageuolmente acquetare, & tra questi uno è stato Platone, da cui qual uerità possiamo noi apprendere, non sapendo pur qual sia la sua ferma openione, dicendo egli hora in un modo & hora in un'altro, come fa per dare uno esempio dell'anima, laquale hor dice essere immortale, & hora esser nata da gli elementi, come (se crediamo ad Aristotele) nel Timeo, onde segue, che ella sia mortale & corruttibile come sono tutte l'altre cose composte de gli elementi. Lascio che Platone non habbia Methodo d'insegnare, doue dice Aristotele che il potere insegnare è segno che huom sappia & che parli piu tosto poeticamente che filosoficamẽte. l'eloquenza è la sua propria laude, & da quella, credo che egli riportasse tanta fama & auttorità. nella Filosofia poi egli dee udir patientemente quel uerso, intendendo d'Aristotele.

Lode di Aristotele.

Molti scolar de' Mastri son migliori,

Ma io non mi distenderò piu oltre sopra questo, per cio che le laudi sole d'Aristotele uorrebbono un'anno intiero a douerle raccontare, essendo egli (parlando naturalmente) il maggior huomo e'l piu utile al mondo che mai sia nato. Et di uero il mondo mi pare ingrato a nõ rẽdere alla sua memoria tutti quegli

honori che si cõuengono ad uno huomo che l'habbia liberato dall'ignoranza, & gli habbia naturalmente insegnato il ben uiuere, & riformato in parte le leggi, in parte ritrouato, et finalmente concedutogli ne' suoi diuinissimi libri quella felicità, laqual si puo conseguir naturalmente, & laquale niuno impedimento ci dà, anzi maggiore utilità alla nostra uera felicità christiana che alcuno altro libro di gentile. Ma di questo ancor forse un'altra uolta ragioneremo piu a lungo. basti fin quì per lo presente hauerne ragionato, & maggiormente che se le cose dette fossero riguardate da qualunque altra persona intendente con ragioneuole occhio, sarebbono piu tosto stimate soperchie che dubbiose nella uerità, essendo tanto manifesti i meriti d'Aristotele, massimamente a quelli che hanno giudicio, & che son pratichi nelle scienze, che non parrebbe loro d'hauere udito alcuna cosa di nuouo.

GI. Poi che noi siamo nel ragionamento de i benefattori, se egli è uero, come è, che noi siamo obligati infinitamente alla nostra patria per tanti benefici che del continuo riceuiamo da quella, direm noi che Giulio Cesare, ilqual pose in seruitù la sua patria, facendosi Tiranno di quella, restasse per questo dishonorato? POS. Par ueramente, che Cesare per tal fatto rimanga infinitamente dishonorato, perche si come chi fosse mandato dall'Imperadore cõ esercito a pigliare alcuna città, se presala egli se ne facesse padrone, si dourebbe chiamar traditore & huomo scelerato & in tutto spogliato d'honore,

Se Giulio Cesare ponendo in seruitù la sua patria restasse per questo dishonorato.

cosi medesimamente Cesare merita di ciò esser biasi mato, anzi tanto piu, quanto ciascuno è piu obligato alla propria patria che ne ad Imperadore, ne a Re, ne a qualunque altro padrone, & quanto a Cesare non solo s'impadronì esso del paese, ilquale egli era stato mandato dalla patria a soggiogare, cioè la Francia, & ilquale coll'armi della patria acquistò, ma uolse ancora l'armi della Francia contra la patria, onde commise doppio tradimento, & si puo dire, che col l'armi della patria soggiogò la patria istessa.

GI. Alcuni difendono Cesare dicendo, che egli il fece per timor di Pompeo & di molti altri suoi ne mici, liquali uoleuano discacciarlo di Roma & pri uarlo di uita & per essere coloro cittadini possenti, egli non bastaua a guardarsi da loro, se non occupan do la suprema potenza & auttorità, & per tanto si scriue che egli soleua dire, che essendo egli capo della città, gli auuersari suoi haurebbono piu difficultà di torgli il primo grado & metterlo nel secondo che le uarlo del secondo & ridurlo nell'ultimo. POS. Que sta scusa, quãdo ancora Cesare hauesse fatto quel che fece a tal fine, non credo che però lo liberi della giu sta riprensione, percioche, si come molte fiate habbia mo detto, niuno dee cõmettere alcuna scelerità per che altri ne cõmetta, anzi dee piu tosto perder la ui ta che far cosa alcuna in pregiudicio dell'honor suo.

Lode di Cesare.

GI. Et pur Cesare da molti è lodato per la peritia dell'arte militare, per la diligenza et per l'animosità sua, onde egli conseguì infinite uittorie, & fece cin quanta fatti d'arme, & in guerra uccise un milione

cento

cento & nouantadue mila huomini, come Cesare di sua bocca confessò, tacendo quelli che uccise nelle guerre ciuili, il numero de' quali egli non uolse mai palesare. Lascio di dirui della clemenza di lui, laquale è predicata & lodata supremamente da ciascuno, e della liberalità. POS. Concedoui che Cesare sia molto lodato per tai cose, ma non perciò tengo che egli debbia esser lodato giamai d'hauer soggiogata la sua patria. ne quelle sue parti ancora lo rendono per auuentura ueramente degno di lode, percioche egli nō le indrizzò a buono & honesto fine, ma l'usò piu tosto per ambitione & per desiderio di regnare, alqual fine in fin da giouanetto egli inuiò sempre tutte le sue operationi, come dalla sua uita scritta da Suetonio si puo comprendere. Onde soleua hauere in bocca quel detto d'Euripide.

Detto di Euripide usato da Cesare.

,, S'egli s'ha da commetter cosa ingiusta
,, Per regnar si commetta. in tutto'l resto
,, Seruasi poscia la bilancia giusta.

Et questa sua ambitione mostrò Cesare, quando passando su per l'alpi da un Castelletto mezo sepolto nelle neui, & da questo prendendo alcuni occasion di dire, è egli credibil cosa che in cosi fatto luogo ancora sieno le parti, & siaci alcuno che cerchi di farsene padrone? egli stette alquāto sopra di se, & poi ruppe a dire, io m'eleggerei piu tosto d'essere il primo in questo luogo che il secōdo in Roma. Et essendo altra uolta esortato a diporre la Dittatura perpetua, la quale era poco meno che una Tirannide, coll'esempio di Silla, ilquale non molti anni auanti l'hauea la-

sciata, egli rispose che Silla non haueua saputo lettere, scherzando insieme sopra l'origine di quel nome Dittatore che uien da dittare, ilqual uerbo significa ancora proporre il thema a gli Scolari. Ma Silla antiuide bene egli molto prima tutte queste cose, onde hauea deliberato d'uccider Cesare ancor giouanetto, ma ne fu sconfortato da gli amici, a' quali esso nondimeno rispose, uoi sete ben ciechi & sciocchi, se non uedete, come in questo giouanetto son molti Marij. Il medesimo Silla soleua ancora auuertire il popolo Romano che si douesse guardare dal giouane mal cinto, intendendo di Cesare. Se si loda adunque Cesare, si loda forse immeritamente et da' suoi simili, come dice Marullo, & dal uulgo, ilquale non uede, se non le cose che gli son poste innanzi a gli occhi, & però loda Cesare hauendo riguardo a i beneficij che esso fece a molti, ma non gia a qual fine egli gli facesse, ma non per tanto, niuno che sia buono & sauio lo giudicherà mai ch'io creda degno di lode ne d'honore. & chiara cosa è, che si debbe stare sempre al giudicio de gli huomini eccellenti & uirtuosi & non del uolgo, si come insegna Aristotele, quando dice, chiara cosa è, che ciascuna cosa è tale, quale ella pare all'huomo da bene. ilche se è ben detto, come par che sia & nel uero è, & se la uirtù & l'huomo da bene, in quanto egli è huomo da bene, è la norma di tutte le cose, i ueri diletti e i piaceri saranno quelli che piaceranno all'huomo da bene & al giusto. Ne dee marauigliarsi alcuno che quelle cose che a lui spiacciano ad alcuno altro piacciano, perche

Silla quello che diceua di Cesare.

Si dee stare al giudicio de gli huomini eccellenti e uirtuosi, e non del uolgo.

molte corruttele interuengono nella uita de gli huo mini. Et poco appresso, egli pare che i giuochi & i trastulli appartengano alla felicità, perche gli huo mini che sono ricchi & possenti u'attendono, ma non si puo per auuentura prendere alcun segno effi cace, ne buona ragione dell'esempio di cotali huo mini, ne essi ne posson far proua, percioche ne la uirtù, ne l'intelletto, dalle quali cose procedono le buone opere, consistono nelle grandezze & nelle ricchezze. & quantunque essi ricorrano a i piace ri corporali, per non hauer mai gustato ne sentito alcun piacere sincero & honesto, non si dee per tut to ciò stimare che tai piaceri si debbano desiderare piu di quelli altri, imperoche i fanciulli ancora pensano che le cose che sono in prezzo appresso di loro sieno le piu belle & le migliori del mondo. Si come adunque diuerse cose piacciono & paiono pre tiose & care a i fanciulli & a gli huomini fatti, cosi è parimente cosa ragioneuole che diuerse cose piacciano a gli huomini cattiui et a i buoni, ma come spesse uolte habbiamo detto quelle cose sono et pre tiose & piaceuoli, lequali son stimate tali dall'huomo da bene. Et per questo cõsigliaua Pithagora, che noi douessimo far le cose che ci paressero honeste, quan tunque elle ci fussero per recar biasimo, perciocbe il uulgo è cattiuo giudice in tutte le cose, & per tan to niun dee curare d'esser uituperato da coloro, da chi parimente non cura d'esser lodato. Parmi adun que di poter conchiudere, che Cesare merita d'es sere biasimato per essersi fatto di cittadino che

era padron della sua patria cio che si dica la plebe, & così pare che siano per giudicar sempre gli huomini saui & uirtuosi.

GI. Hora mi uiene in mente un dubbio per quello che diceste poco innanzi, quando ragionauamo delle mogli adultere, che i nobili conseguisano qualche honore per la nobiltà, laquale è uirtù altrui, ma impropriamente. Qui son due cose che mi trauagliano, l'una, che uoi dite, la nobiltà recare honore, ma impropriamente, doue lasciando il costume de gli huomini, liquali sopra tutti gli altri honorano i nobili, onde par quasi che l'honore si conuenga solamente a' nobili, quella ragion mi muoue a credere, che i nobili propriamente si honorino, perche la nobiltà, per parere di molti procede dalle uirtù proprie & non dalle altrui, come uoi dite, perche dice quel Poeta.

Se la nobiltà reca honore.

,, La uirtù sola reca nobiltate.

Et intende della uirtù propria. L'altra cosa che mi dà noia è, che uoi uolete che i nobili s'honorino per le uirtù altrui, perche essendo l'honore premio di uirtù propria, non mi pare, che ne propriamente, ne impropriamente gli huomini nobili si possano honorare, se la nobiltà, come uoi dite, procede dalla uirtù di altrui. POS. Questo uostro dubbio è molto bello & ragioneuole, et piacemi che l'habbiate mosso, si perche il ragionamento dell'honore sarebbe rimaso come imperfetto, quando non si fosse ragionato di quella cosa, alla qual per giudicio di molti pare che principalmente si conuenga l'honore, cioè alla nobiltà, si ancora, perche haurete occasion d'intendere

mille

mille belle cose disputate da huomini dotti sopra questa materia. Ben mi parrebbe, se a uoi piacesse, che noi douessimo differire questo ragionamẽto a domane, perche quantunque il ragionamento d'hoggi sia stato piu breue che quello de' due giorni passati, non ci è rimaso però tanto di tempo che ci possa bastare a dir cio che s'ha da dire della nobiltà, & pur dubito che non faremo poco, se in tutto'l giorno seguente potremo far questo, perciochе a mostrare in qual modo la nobiltà rechi honore, & in qual guisa una maniera di nobiltà rechi maggior honor d'un'altra, ci sarà mestieri di ritornare, onde si prenda la nobiltà & che cosa ella si sia, & di toccare molte altre cose appartinenti & conseguenti a queste, che porteran uia molto piu tempo di quello che uoi perauentura u'imaginate.

Materia del quarto lib.

GI. Io lodo il parer uostro, & tanto maggiormente, quanto fra mez'hora mi conuiene essere altroue per una mia bisogna, si che doman ui aspetto. fra tanto haurete agio di pensare a quello che haurete da dire. POS. Horsu differiscasi per questa cagione ancora il ragionamento infino a domane, et io me ne tornerò al mio studio a questo fine.

IL FINE DEL TERZO LIBRO.

DELL'HONORE

DI M. GIO. BATTISTA POSSEVINO

LIBRO QVARTO.

INTERLOCVTORI

Giberto da Correggio & Posseuino.

VAL cosa uogliam noi fare Posseuino? uogliam noi seguitare il nostro ragionamento, ilquale poco dinanzi lasciammo? benche ciò uoglio hauer detto, per daruene anzi breue ricordo che lunga noia, come che io molto lo desideri.

GIOVANNI BATTISTA POSSEVINI. M'hauete uoi per huomo di così poca uergogna, che io pensi di uolerui esser lungamente debitore, spetialmente d'una cosa si fatta?

Noi lasciammo adunque di ragionare, mentre diceuamo, se per la nobiltà si conseguita honore. Hor, perche questo non si puo comprendere senza parlar

prima

prima della nobiltà, dalla quale si prendono i gradi de gli huomini tra loro, faremo auanti un discorso della nobiltà. Perche adunque la nobiltà nasce in parte dalle scientie, & dalle arti, & dalle altre facultà, per conoscere i gradi d'essa è necessario d'ordinar le scienze, & l'altre facultà ne' gradi loro, i quali raccogliendogli dalle cose, che esse trattano, mi par di douer rammemorare innanzi la diuisione che si deue fare di tutte le cose, percioche le scienze si fanno in quel modo, nel qual sono le cose. La prima cosa adunque, che è al mondo è quella che in altra lingua si chiama Ente, nella nostra non ha ancor uocabolo, ma significa l'essere al mondo. Questo Ente si diuide in dieci predicamenti, secondo che gli chiama Aristotele, cioè sostanza, quantità, qualità, relatione, fare, patire, esser situato, quando, doue, hauere. de' quali il primo, cioè la sostanza, si diuide in sostanza incorruttibile, & corruttibile. la incorruttibile come sono li corpi celesti. la corruttibile si diuide in semplice, & mista. per sostanza semplice s'intende quella che non è mista d'elementi. la mista ò composta che uogliam dire, si diuide in sostanza mista imperfettamente, come è la pioggia, la neue, & cotali altre cose, nelle quali non sono tutti quattro gli elementi uniti per uera mistura, & in sostanza mista perfettamēte. questa si diuide in inanimata come sono i metalli, le pietre, & in animata, laqual si diuide in animata d'anima uegetatiua, come sono le piante, & l'herbe, in animata d'anima sensitiua, come sono tutti gli animali. Gli animali si diuidono in

Discorso della nobiltà.

Ente si diuide in dieci predicamenti.

animali senza ragione, che sono tutti gli altri animali essendo adunque queste tutte le cose, gli huomini furono costretti a contemplare, & a cercare di saperle, per appressarsi col mezo loro piu che potessero a Dio, ilquale ha per propria operation la contemplatione, & questa sola gli conuiene, ne in altro consiste le perfettion dell'huomo, laqual perfettione non si puo conseguire, senon colla notitia delle cose. & questa notitia bisogna che s'acqueti, perche la natura non ce l'ha data, anzi l'intelletto nostro da principio, è come una carta bianca. Et percio disse Aristotele, che tutti gli huomini per natura disiderano di sapere. Disiderando adunque gli huomini di sapere tutte le cose dette, & hauendo le cose, tra loro il rispetto del genere, & della spetie, percioche le cose piu generali, sotto cui si contengono le particolari, han luogo di genere, & le particolari contenute sotto le generali han luogo di spetie, incominciando da l'Ente insino alle spetie spetialissime, furono costretti gli huomini a trouare una scienza, laquale insegnasse tutte queste cose, percioche non c'è ragione alcuna, laqual possa isforzare a far piu d'una scienza, hauendo le cose tra loro il detto rispetto, ne c'è maggiore ragione per l'huomo, & per lo bue che debbano appartenersi alla scienza, a cui s'appartiene il lor genere prossimo, ilquale è l'animale che per la sostanza incorruttibile, corruttibile, che debbano appartenersi a quella facultà, alla quale s'appartiene la sostanza, che è il suo genere, & della sostanza, che è il suo genere, & de gli altri predicamenti,

Propria operatione di Dio.

menti, che debbano appartenersi a quella facultà, a cui s'appartiene il lor genere. Et a questo perauẽtura hauendo risguardo Aristotele, disse appartenersi ad una scienza in genere il considerar ciascuna spetie dell'Ente, come Ente, & le spetie delle spetie. Hor le spetie dell'Ente sono i dieci predicamenti, & le spetie delle spetie sono tutte l'altre cose dette insino alle spetie spetialissime di ciascun predicamento. adunque tutte appartengono in genere ad una scienza.

Spetie delle spetie.

GI. Quelluogo d'Aristotele non puo accennare quel che uoi dite, se egli s'intende, come molti dicono, che spetie delle spetie di quello, che si chiama Ente s'appartengono ad una sciẽza in genere, cioè secõda che elle conuengono nel genere, non secondo le proprie loro nature. POS. Questo è falso, percio che quel medesimo, che si dice nel predetto testo delle spetie delle spetie, si direbbe delle spetie stesse, & albora i dieci predicamenti non considerarebbono secondo la loro propria natura nella Metafisica, ma solamente secõdo la natura del genere, il che è cosa sciocchissima. Appresso, Aristotele non haurebbe detto cosa alcuna di momento non essendo dubbio ueruno, che una scienza, laqual consideri un genere, non debba ancor considerare tutte le cose che conuẽgono in quel genere secõdo la natura di quel genere, che se cio non facesse, non considererebbe quel genere. Senza che il testo precedẽte, dal quale Aristotele conclude detta cosa, dimostra tale interpretatione esser falsa, perche dice che d'ogni genere è un senso

La Grammatica quello che considera.

&

& una ſcienza, come la Grammatica, laqual è una ſcienza, conſidera tutte le uoci, ſe egli è uero, che d'ogni genere ſia un ſenſo, et parimente una ſcienza (onde il ſenſo del uiſo ſarà di tutti i colori in propria natura) ilche è chiaro, che altramente non ſarebbe un ſenſo d'ogni genere. Ne la Grammatica ſarebbe di tutte le uoci, ma della uoce in genere, pche non ſarebbe delle uoci in particolare (il che è falſo) ne ſeguita che'l predetto teſto, ilqual ſi conclude per lo precedente, s'intenda come il precedente, concio ſia coſa, che la concluſione ſi debba intendere ſecondo le propoſitioni, dalle quali eſſa uiene. hora il precedente s'intende de' particolari ancora. Ariſtotele adunque ha uoluto dire nel detto teſto, che tutte le ſpetie delle ſpetie dell'Ente, ſecondo la loro propria natura, ſono di quella ſcienza in genere, che tratta dell'Ente. Hor queſta ſola ſcienza ſarà la Filoſofia, laquale ſarà la uera Enciclopedia, il ſogetto della quale ſciẽza ſarà l'Ente, percioche egli è il genere di tutte l'altre coſe, ſecondo quel detto d'Ariſtotele ancora, che quella ſi chiama una ſcienza ſola, che ha un genere, & conſidera le parti, & gli accidenti di quel genere. Et queſta ſcienza conſidera tutte le ſoſtanze, & tutti gli accidenti, & conſidera parimente la quãtità aſtratta dalla materia infino alle ſpetie ſpetialiſſime della quantità, perche ſe ragione alcuna c'è a prouare, che la quantità, laqual è uno de' predicamenti, appartenga alla Metafiſica, queſta è d'eſſa, che la quantità è una ſpetie dell'Ente, ilquale appartiene alla Metafiſica, laquale medeſima ragione proua,

Filoſofia la uera Enciclopedia.

ua, che la quantità discreta, & la continua s'appar tengano alla Metafisica, perciochè la quantità, che è lor genere, s'appartiene ad essa, & cosi discenden do insino alle spetie specialissime. & in questa guisa si conosce chiaramente che tutte le cose, quanto al la natura loro appartengono ueramente ad una sola scienza in genere. Ma stimando Aristotele, che il ri strignere tutte le cose in una scienza sola fosse per douer partorire confusione, non da altra ragione mosso che dalla commodità, partì le cose in tre par ti, facendo similmente tre scienze. La prima parte della diuisione delle cose è l'Ente, che è genere di die ci predicamenti. La seconda comincia dalla sostan za incorruttibile, e corruttibile insino alle spetie spe tialissime. La terza è delle quantità discrete, & conti nue. Et Aristotele chiamò prima Filosofia quella scienza, laqual dichiara l'Ente, & i dieci predicamē ti, & l'altra che dichiara le sostanze incorruttibili, & corruttibili insino alle spetie spetialissime Filoso fia seconda, & naturale. & quella che dichiara le quantità, continue, & discrete, Mathematica, per che quantunque la quantità, come quantità, habbia le sue proprietà, lequali sono diuerse dalle proprie tà della quantità, in quanto ella è discreta, & conti nua, & sia uno de' predicamenti, onde siamo sforza ti a dire che ella è considerata dalla prima Filosofia, non solo come termine di quella sostanza, che è composta, ma ancora come tale, nondimeno s'è po tuto separarla dalla materia con l'intelletto, & far ne una scieza da se, laqual si chiama Mathematica,

Tre scienze fatte da Aristotele.

Mathematica.

perche non ha alcun soggetto determinato, essendo indifferentemente nel cielo, ne gli elementi, & nelle piante, & ne gli animali. doue la qualità, come il caldo, per hauere un soggetto diterminato, alqual si cõuiene principalmente, cioè il foco, & per non essere in tutte le cose, non ha potuto far una scienza da se. Cosi fu trouata la Mathematica, che considerasse la quantità, come astratta dalla materia, laquale in quanto è astratta dalla materia, e cosa diuersa in un certo modo dalla quantità, in quanto ella è nella materia, si come l'anima per se sola, & separata dal corpo non è la medesima cosa con l'anima unita col corpo, anzi è cosi differente, come è un semplice da un composto. Et perche tal quantità si diuide in continua, e in discretta, di qui nasce, che la Mathematica ha due parti, cio sono la Arithmetica, & la Geometria. Questa è la diuision delle scienze fatta uolontariamente da Aristotele solo per commodità, & per non generar confusione, & di questa diuisione intẽde quando dice esserui tre Filosofie contemplatrici, la Mathematica, la Naturale, & la Theologia, & secondo questa diuisione Aristotele il piu delle uolte ha parlato distinguendole in tre scienze, lequali propriamente sono facultà speculatiue, l'altre nò, percioche esse non mirano allo speculare, & alla uerità della cosa solo, come a suo fine, ma solo all'operare. Hora perche gli huomini sono creati d'anima, et di corpo, & perche l'anima alterandosi il corpo, & il corpo alterandosi l'anima, s'alterano insieme, & perciò hauendo bisogno, & quanto al corpo, & quãto

Parte della Mathematica.

to all'anima di molti aiuti, quanto al corpo furono trouate molte arti, come le Mecchanice, la Medicina, & altre, quanto all'anima poi, la filosofia humana, & la Musica. Et perche queste facultà douean pur considerare alcuna cosa, non essendo elle sogni, o nouelle, & perche tutte le cose gia erano state considerate dalle tre scienze, fu bisogno che queste facultà douendo considerar le medesime cose, le considerassero con altro rispetto, altrimente sarebbono state superflue. & il rispetto diuerso, fu che indrizzarono all'operar le cose, che dalle scienze erano state considerate solo per sapere. Hor l'operare è di due maniere, l'uno che è detto attione, dopo ilquale niente resta per se, come dopo'l cantare niuna altra cosa rimane. l'altro, che si è detto fattione, dopo ilquale resta qualche cosa, come dopo'l fabricare, resta la casa fabricata. Di queste facultà adunque che drizzano all'operare, altre drizzano all'attione, & chiamansi habiti attiui, altre alla fattione, & chiamansi habiti fattiui. Et questi habiti attiui, & fattiui dipendono dalle scienze, nell'uno d'essi puo diuentar l'altro, se prima non si corrompe et distinguonsi dalle scienze in ispetie, come l'asino dal bue, & il fine gli distingne di spetie dalle scienze, perche il fine è la forma de gli habiti. Ma perche restauano le cose probabili et communi, lequali nõ erano state cõsiderate da niuna facultà, però bisognò ritrouare la Dialetica, & la Rethorica, lequali sono d'una medesima sostanza, et solo sono diuerse in alcuno accidẽte ilche quasi si puo dire ancora della Poetica.

L'operare è di due maniere.

Dialettica e Rhetorica.

tica. Fu poi ritrouata la Logica, laquale insegna a fare gli instrumenti, co' quali si conoscono tutte le cose, & de' quali tutte le facultà si seruono, & la Grammatica, laquale insegna a parlare, & a scriuere regolatamente.

Hor tra queste facultà sono i gradi, & secondo la natura, & secondo la nobiltà, & la uiltà.

La prima di tutte le facultà, per uenire alla conchiusione, secondo la natura, & secondo la nostra notitia, & secondo la nobiltà, è la Metafisica.

Metafisica.

GI. Si dubita, pur ch'ella non sia prima secondo la nostra notitia, & secondo il nostro modo d'intendere. POS. Ragioneuolmente non se ne puo dubitare, doue si consideri la diuisione fatta di tutte le cose, dellequali habbiamo mostrato esser tutte le scienze, perche le scienze furono ritrouate, per intender quello, che era oscuro & dubbioso della natura delle cose. onde ne seguita, che le sciēze tra loro habbiano quel medesimo ordine, che hanno le cose tra loro. Hor tra le cose, alcune sono prime alla natura et a noi, & alcune altre posteriori alla natura, et a noi. Le scienze che trattan delle cose, che sono prime alla natura, & a noi, l'Ente & la sostanza, & gli altri predicamenti sono cose prime alla natura, & a noi, perche sono piu uniuersali, Et le cose piu uniuersali ci son piu note, conciosiacosa, che ad intendere la cosa inferiore, & meno uniuersale, si richiede la notitia della superiore, & piu uniuersale, & non allo'ncontro. come ad intendere che cosa sia huomo, bisogna intender, che cosa sia animale, ma non allo'ncon

Ordine delle scienze.

tro,

tro, & quelle cose secondo Aristotele sono piu facili & piu note, che hanno bisogno di meno cose, ilquale Aristotele con questa medesima ragione mostrò, come la dimostratione affermatiua era piu degna della negatiua. adunque la cosa superiore et piu uniuersale è piu nota & piu credibile & prima. Hora la Metafisica tratta dell'Ente & della sostanza, adunque ella tratta delle cose, lequali son prime et piu note a noi & alla natura. onde si conchiude che ella è prima alla natura & a noi.

Fine della Metafisica.

GI. Et se ella è prima alla natura & a noi, per qual cagione è ella stata posta dopo la Fisica, come mostra anche il titolo & la inscrittione della Metafisica? POS. La cagione è stata, che essendo il fine della Metafisica d'inuestigare le cause dell'Ente come Ente & de dieci generi in quanto son tali, & essendo le principali di queste cause le sostanze separate, lequali secondo l'opinion d'Aristotele, non si poteuano inuestigare perfettamente, se non per uia di moto, fu bisogno che la notitia del moto precedesse la loro notitia. Et hauendo poi giudicato Aristotele per buone ragioni, esser ben fatto di trattare della natura del moto & delle sue qualità nella Fisica, percioche il moto, in quanto egli è atto di quello che è Ente, semplicemẽte s'appartiene alla Metafisica, ma in quanto egli è atto dell'Ente naturale, alla Fisica, parue ad Aristotele, per non dir due uolte una medesima cosa, di metter la Metafisica, laquale è per natura prima essendo ella piu uniuersale & piu perfetta dopo la Fisica, laquale è per natura posteriore et

meno perfetta. Et questo apertamente mostra Aristotele nella Metafisica, doue egli mette quelle medesime ragioni che egli haueua scritto nella Fisica, ancora che in un'altro modo.

Ma, per ritornare al nostro proposito, ueggiamo hora, come per ragione & per auttorità d'Aristotele si possa mostrare che la Metafisica di nobiltà sia prima di tutte l'altre facultà, lequali ragioni si sono inuestigate, mentre si è ito considerando, donde si debba prendere la eccellenza, & la nobiltà delle cose.

Come si conosce la eccellenza della operatione.

GI. Et onde si dee ella prendere? POS. Dalle operationi delle cose, perciochè le cose son fatte, acciochè facciano le loro operationi. quella cosa adunque sarà piu eccellente & piu nobile che farà piu eccellente operatione.

GI. Hor come si conosce la eccellenza della operatione? POS. Dallo auicinarsi a Dio come gia s'è detto, quella operatione è piu eccellente, la qual s'appressa piu all'operationi di Dio, questa è la uia di trouar la nobiltà delle cose. la onde mal fa chi uuol prouare la nobiltà loro dall'utilità delle cose.

Perfettion di Dio in che consiste.

La Metafisica è diuinissima.

Essendo adunque la Metafisica facultà cōtemplatiua, s'accosta molto alla uita che uiue Dio. perche la perfettion di Dio consiste in conoscer se stesso, & conoscendo se stesso, ad un certo modo piu eccellente conosce tutte l'altre cose, dipendendo da lui il cielo & tutta la natura. Contemplando poi la Metafisica Iddio, principalmente ella uiene ad esser la piu perfetta di tutte le scienze, come dichiara Aristotele

in

in molti altri luoghi, & massimamente nella Metafisica, doue dice queste parole. Non è da pensare che alcuna sciēza sia piu honoreuole che la Metafisica, percioche quella scienza è piu honoreuole che è piu diuina. Hor la Metafisica è diuinissima per due rispetti. l'uno, perche ragiona delle cose diuine, ragionando ella delle prime cause, & perche mostra l'esser delle cose diuine trattando di Dio. l'altro, perche o solo Iddio ha questa contemplatione, o egli l'ha principalmente, essendo contemplatiua & simile all'operation di Dio. Adunque tutte l'altre facultà son piu necessarie & piu utili che non è questa, ma niuna ne è piu eccellente. Nel secondo grado noi mettiamo la Filosofia naturale per la medesima cagione, perche spetialmente l'ha Iddio, essendo ella contemplatiua, & ragionando delle cose diuine: percioche quantunque la Filosofia naturale nō consideri Dio principalmente, pur ella il considera, in quanto Iddio è causa del corpo naturale, ilquale è il suo soggetto. Et perche la Filosofia naturale ragiona della sentenza, laquale ò piu nobile che non son gli accidenti, per questo ella è piu nobile della Mathematica, laqual ragiona della quantità, che è accidente. Nel terzo grado noi mettiamo essa Mathematica.

Filosofia naturale.

GI. Et che perfettion può ella hauere, trattando d'uno accidente? POS. Ella fermamente merita questo luogo, come proua Aristotele, dicendo che le sciēze contemplatiue son piu desiderabili & piu honorate dell'altre facultà. Et prima haueua detto che le Filosofie & scienze contemplatiue erano tre

 solamente,

ſolamente,la Metafiſica,la Filoſofia naturale & la Mathematica. la Mathematica dunque a lato a l'altre ſcienze è nell'ultimo grado, ma a comparation dell'altre facultà,ella è piu nobile. Et che queſto ſia uero,prouaſi con tal ragione. ogni facultà contemplatiua è piu nobile che le facultà che non ſono contemplatiue.la Mathematica è contemplatiua. adunque ella è piu nobile che le facultà che non ſono contemplatiue,& il medeſimo conferma Ariſtotele.

Habiti operatiui.

Dietro alle ſcieze ſeguitano li habiti operatiui,perche da quelle diſcēdono.Habito,come ſapete è qualità dell'anima,che malageuolmente ſi può tor uia.

Il primo de gli habiti operatiui è la Filoſofia humana o ciuile che uogliam dire,perch'ella è piu nobile della medicina & altre facultà operatiue,ſi come dichiara Ariſtotele, quando dice, e' biſogna che l'huom ciuile ſappia parte di quelle coſe che appartengono all'animo, ſi come uno,ilquale uoglia medicare un'altro del mal de gli occhi, o di tutto'l corpo, biſogna che ſappia delle coſe del corpo, & tanto piu quanto la facultà ciuile è piu honorata et piu nobile della medicina.

Sotto la facultà ciuile ſi comprendono i legiſti,li quali nondimeno di dignità ſono inferiori alla parte ciuile morale che tratta delle uirtù,percioche la Filoſofia ciuile ſi diuide in quattro parti, cioè in ciuile di coſtumi, in ciuile di magiſtrati, in ciuile di leggi, & in ciuile di caſa. Hor di queſte quattro parti,la ciuile di coſtumi è quella che ueramente è parte, anzi neruo della Filoſofia ciuile, inſegnando ella a ba

Filoſofia ciuile ſi diuide in quattro parti.

ſtanza

stanza la felicità, le altre parti non sono ueramente Filosofia ciuile. Et quanto è piu nobile quello che ueramente è parte della Filosofia ciuile, di quello che non è punto, tanto è piu nobile la parte morale che l'altre parti.

GI. Adunque ne seguitaria che la ciuile de' magistrati, delle leggi & della casa, che Aristotele scriue, sarebbono di soperchio, se la ciuile insegnasse a bastanza la felicità, laquale è fine di tutta la Filosofia humana. POS. Questo non ne seguita, perche la ciuile di costumi è quella parte, laqual per se & semplicemente conduce alla felicità, ma perche gli huomini son sottoposti a molte passioni & a uarij appetiti contra la ragione, & perche per lo piu nō si curano di uiuere secondo le uirtù, dellequali si parla nella ciuile de costumi, Aristotele fu costretto d'aggiungerui quegli altri libri. percioche egli dice, che la maluagità de gli huomini è insatiabile, & da principio dicono bastar loro poche cose & piccole, lequali tosto che hāno conseguito, ne disideran molto piu, & cosi uanno accrescendo il loro desiderio in infinito, percioche la natura della cupidità è infinita, & gli huomini per lo piu non tendono ad altro che a satiarla. Essendo adunque l'appetito de gli huomini insatiabile, & essendo molti in tal guisa disposti che nō uogliono seguitare le uirtù, anzi piu tosto sono lor contrari & nemici (ilche auiene molte fiate per lo cattiuo gouerno della città et della casa) per questo fu di mestiero che Aristotele insegnasse il gouerno della casa, & mostrasse qual fosse una otti

ma Republica, et qual Republica fosse contraria alle uirtù & qual nò, & secondo qual Republica gli huomini potessero diuentar felici piu ageuolmente.

GI. Et pur Aristotele dice, che elle son parti necessarie, quando dice. Hauendo gli autori passati lasciata la parte del far le leggi, fie perauentura meglio che noi ne parliamo facendo un generale discorso intorno alle Republiche, accioche la Filosofia humana si tratti, quanto piu si puo perfettamente.

La Politica e l'Ecomica se sono parti necessarie della Filosofia humana.

POS. La Politica & l'Economica, cioè la ciuile de' magistrati & delle leggi & della casa, non sono parti necessarie della Filosofia humana assolutamente. imperoche tutti i mezi che ci guidano alla felicità, & tutte le uirtù sono state nella ciuile de' costumi dichiarate, ma sono necessarie presupponendo la natura degli huomini, come habbiam detto. le quali, quantunque habbiano le regole del ben uiuere mostrate a pieno nella ciuile de'costumi, nondimeno rifiutano d'osseruarle, mouendosi molti piu per la pena che per l'honestà. Et Aristotele non solo nella Filosofia humana usò di metter alcune cose necessarie assolutamente, & alcune altre non necessarie assolutamente, ma quello stesso fece etiandio nella Rhetorica, doue egli pruoua che la Rhetorica necessariamente ha da parlare delle uirtù, de i costumi & delle passioni dell'animo, lequali cose nondimeno niuno è che possa dir ueramente, che per sè & assolutamente s'appartengono alla Rhetorica. & però dice, che doue la Rhetorica ragiona di tai cose, si ueste de i panni della Politica, & con tutto cio pruoua

che la Rhetorica dee parlar di queste cose per la mal uagità de gli huomini, perche il fine della Rhetorica è persuadere, il che si fa con questi tre mezi. La Rhetorica adunque dee necessariamente parlare di tai cose non mica assolutamente, ma presupposta la maluagità de gli huomini. Sono adunque nelle facultà alcune cose che s'aspettano per se a tal facultà & alcune che per accidente, & alcune altre che seruono alle parti, le quali sono per se di quella facultà. Et questo mostra Aristotele nella Rhetorica in un'altro luogo, doue parlando della elocutione, la quale chiara cosa è per se non essere parte della Rhetorica, dice. E' pare, se con dritto occhio si riguarda che poco honesta cosa sia la elocutione, tuttauia mirando la Rhetorica solo al persuadere, ella nõ è da douer esser disprezzata. non perche sia cosa ben fatta, ma perche è necessaria. conciosia cosa che giusta cosa è non credere col parlar di muouere gli ascoltãti a rallegrarsi, o a contristarsi, onde douendosi contender solo colle cose, ogni altra cosa è superflua dalle dimostrationi in fuori, ma cõ tutto cio la elocution ual molto per la maluagità de gli ascoltãti. solo dunque la ciuile de costumi è ueramente & assolutamente parte della Filosofia humana, insegnando ella apieno la felicità, & dichiarando che la felicità è & che cosa ella è, & in che modo ella si può conseguire, & altre cose simiglianti che appartengono alla felicità & alle uirtù. gli altri libri della ciuile, come la Politica & l'Economica, son fatti per seruire al l'Ethica, & per costringer col castigo ad ubidir quel

Il fine della Rhetorica è persuadere.

Aristotele quello che dice della elocutione.

li che ricusano di farlo per l'honesto. Et ciò mostra Aristotele, quando dice. Noi acquistiamo le uirtù, hauendo prima operato, come si fa ancora nell'arti. perciochè facendole, s'apprendono quelle cose che poi bisogna di fare quando si sono apprese. perche gli huomini diuentano edificatori edificando & sonatori sonando, & medesimamente facendo le cose giuste giusti, & le modeste modesti, & le forti, forti. Di che fa fede quello che s'usa nelle città, doue i legislatori auezzando i cittadini ad operare secondo le leggi che son buone, gli fanno buoni, & questa è l'intentione d'ogni legislatore, & chi cio non fa bene, erra & commette difetto. & in questo la Republica buona è differente dalla cattiua. Et in altro luogo. la legge commanda le cose che appartengono ad uno huomo forte, come il non partirsi fuor dell'ordinanza, il non fuggire, il non gettar uia l'arme, & quelle che appartengono ad uno huomo temperato, come il non commettere adulterio & non fare insolenza ueruna, quelle che appartengono ad huomo mansueto, come il non battere, il non dir male d'alcuno. & nell'altre uirtù medesimamente & ne i uitij, commandando che si seguano le uirtù, & che si fuggano i uitij. le leggi adunque sono state fatte per constringere gli huomini a uiuere secondo le uirtù astenendosi da uitij. Et in altro luogo. le leggi quasi per lo piu sono state ordinate secondo le uirtù uniuersali, commandando elle che ogni uirtù si osserui, & che si fuggan tutti i uitij. Et in altro luogo, se le parole fossero bastanti a render gli huomini

Intentione del Legislatore.

Le leggi perche sono state fatte.

mini giusti, elle si pagherebbono molto bene, come di
ce Theognide, & dourebbesi procacciarle ad ogn'u
no, ma noi ueggiamo, che elle posson bene persuadere
i giouani liberi, & ben nati, & render quelli, che so
no accostumati nobilmente, & a quali piacciano le
cose honeste, rendergli dico dediti alle uirtù. ma nõ
posson mica uolgere all'honestà il luogo, percioche
egli non è nato atto ad obbidire per uergogna e per
rispetto, o per riuerenza, ma per paura, ne ad aste
nersi da uitij per la lor bruttezza, ma per lo castigo,
conciosia che uiuendo egli secondo le passioni, segue
i proprij piaceri, & i mezi, per liquali puo conseguir
li, fugge i dispiaceri opposti, ne ha pur notitia alcu
na, qual sia l'honesto, & quale sia il uero piacere,
per non hauerlo mai gustato. Hor qual ragione, ò
qual ragionamento, potrebbe mai conuertir questi
tali? certo egli è cosa impossibile, ò almeno malageuo
le di mutar con parole quello, che anticamente hab
biamo impresso ne costumi. ne faccian poco, se ci
facciamo partecipi della uirtu, allhora che non hab
biamo gia tutte le cose, per lequali pare che noi
possiamo diuenire huomini da bene. Hora le cose,
per lequali si stima che alcune diuenga huomo da
bene, son tre. perche alcuni pensano che ciò si fac
cia per natura, altri per costume, & altri per disci
plina. Hor chiara cosa è che la parte della natura
in nostro poter non è, ma è conceduta a coloro che
ueramẽte son felici, da una certa diuina causa, ma la
ragione, & la disciplina non uogliono in ciascuno,
ma bisogna, che l'anima dell'incõtinente si sia prima
con

Quanto sia difficile a mutare i costumi.

con costumi essercitata, & auuezzata ad allegrarsi & hauere in odio dirittamente, & quasi lauorata, & coltiuata, come un terreno, ilquale habbia a nutrire il seme. perciochè chi uiuesse secondo le passioni, non udirebbe, ne intenderebbe le ragioni, che fossero per rimouerlo da quelle. & questo tale come potrà egli esser cõuertito? Appresso e' pare che la passion del tutto, non ceda alla ragione, ma alla uiolentia. là onde bisogna prima, che egli ui sia un costume ad un certo modo famigliare alla uirtù, al quale piacciano le cose honeste, & dispiacciano le dishoneste, & difficile è hauer hauuto da giouane ammaestramẽto buono alla uirtù, se nõ s'è alleuato sotto tali leggi, cõcio sia cosa che a molti non piace il uiuer temperatamẽte e fortemente, & massimamente a giouani. onde le leggi deono ordinare, in che modo egli s'habbiano da alleuare, & da essercitare, perche auuezzandosi per tempo a tali cose, lor parranno poi esser meno spiaceuoli, & strane. ne forse anchora basta, che da giouane si sia alleuato, & ammaestrato bene, ma c'è bisogno delle leggi che poi essendo essi fatti huomini gli mantengano nelle stesse operationi, & essercitij tutto lo spatio della lor uita. perciochè molti piu tosto ubbidiscono per la necessità, che per la ragione, & per la pena (come s'è detto) che per l'honestà. Et quinci stimano alcuni, che i legislatori debbano confortare i cittadini a uiuer uirtuosamente per amor dell'honesto, perciochè gli huomini da bene ubbidirãno, essendo prima stati ammaestrati, et alleuati con buoni costumi, et a disubbidienti, & huomini

Molti obedisc ono piu tosto per necessità, che per ragione.

mini

mini di natura non molto atta, imporrà pene, e casti
ghi, et quelli che sono del tutto insanabili, scacciarà
in essilio, percioche l'huomo da bene, e che uiue secõ
do l'honesto, ubbidirà alla ragione, ma il tristo che
seguita i piaceri, si dee punir col dispiacere, a guisa
di giumenta. Et per questo dicono, che i castighi, &
i dispiaceri che si danno a tristi, deono esser tali, che
sieno del tutto contrarij a i piaceri, che essi amaua
no. Et in altro luogo dice, egli è ufficio di buon le
gislatore considerare la città, & la generation de
gli huomini, & ogni altra communione di buona ui
ta, accioche sieno partecipi della felicità quanto cõ
porta la lor capacità. Et in altro luogo, chiara co
sa è, che coloro, liquali sono per essere atti ad essere
instituti, & ammaestrati dal legislatore nella uirtù,
deono esser di buono intelletto, & animosi per natu
ra. Et in altro luogo, perche la felicità è quella co
sa che è ottima, & questa è atto, & un certo uso per
fetto della uirtù, & auuiene che alcuni possano es
ser partecipi di uirtu, & altri poco, o niente, &
questa è la cagione che si troua piu spetie, & diffe
renze di città, & che son molte maniere di republi
che, perche cercando ciascuno di conseguir questa
felicità per diuersi mezi, fa ancora i modi del uiue
re, & le republiche diuerse. Et in altro luogo. l'ot
tima republica, dellaquale noi parliamo, è quella se
condo laquale la città è piu felice, & la felicità, co
me dinanzi habbiamo detto, non puo esser senza la
uirtù. In tutti questi luoghi Aristotele dimostra aper
tamente, come i magistrati, & le leggi sono state

Piu spetie di città & molte maniere di Repub.

fatte

fatte per constringere gli huomini a uiuere secondo le uirtù, secondo lequali se gli huomini uiuessero, nõ sarebbe alcun bisogno di tali cose. onde io concludo che la Politica, laquale tratta delle uirtù, precede la Politica delle leggi, percioche la morale è ueramente parte della Filosofia ciuile, doue la parte delle leggi serue alla morale, di che palaremo ancora nel seguente libro.

GI. Non è senza difficultà questa uostra risolutione, parendo che le uirtù nascano dalle leggi. Adũque non è uero, che le leggi siano state fatte per le uirtù, anzi non potremmo hauere alcuna notitia delle uirtù, se non fossero note le leggi, come mostra Aristotele, doue definisce, la fortezza esser uirtù per la qual gli huomini operano honestamente ne' pericoli, come commandano le leggi. Et in altro luogo dice. Giuste son quelle cose che sono secondo le leggi, ingiuste, quelle che sono contra le leggi. Et questo stesso si puo raccorre da tutte le uirtù, si come dalla temperanza, dalla liberalità, dalla giustitia, & dall'altre, lequali tutte si difiniscono secondo le leggi, onde tolte le leggi, si tolgano ancora le uirtù, oltre a ciò Aristotele disputando contra Platone, il qual uoleua che la robba, & le mogli fossero communi dice. Platone, ilqual uuol fare la città troppo, una leua l'operationi di due uirtù. della temperanza, perche non ui essendo mogli proprie, ma essendo tutte le femine communi, non si potrà usar temperanza, in astenersi dalle mogli altrui, & della liberalità, perche essendo tutte le cose communi, non

puo

puo usarsi la liberalità, laqual s'usa nelle proprie. hor se non fossero le leggi, che distinguessero le facultà proprie dalle communi, senza alcun dubbio si torrebbe uia la liberalità. Dice ancor Aristotele, che la giustitia è una uirtù, per laquale cinscuno possiede le cose sue secondo le leggi, & la ingiustitia è un uitio, per loquale alcun ritiene l'altrui contra le leggi. Bisogua adunque saper le leggi, se uogliamo esser giusti. Et in altro luogo dice, che ingiusto è colui, che fa contra le leggi. Et altroue che giusto, & ingiusto ciuile è secondo le leggi. Da tutti questi luoghi si comprende chiaramente, che tutte le uirtù dipendono dalle leggi. onde pare, che le uirtù presuppongano le leggi. le uirtu adunque sono state fatte per le leggi, & non le leggi per le uirtù. Et quinci segue che la Politica delle leggi, dee preceder la Politica morale, che tratta della uirtù. POS. Io ui replico quello che u'ho detto prima, & è uero in effetto che le leggi sono state fatte per le uirtù. imperoche se le uirtù fossero state fatte & ritrouate per le leggi, & non le leggi per le uirtù, Aristotele haurebbe fatto male, trattando prima delle uirtù che delle leggi, come ha fatto, parlando delle uirtù, & della felicità nell'Ethica, perche non l'haurebbe potuto difinire, & conseguentemente conoscere senza le leggi, & poi de i magistrati, & delle leggi nella Politica. Et non è cosa credibile, che un Filosofo tanto grande, hauesse preposto il trattato delle uirtù al trattato delle leggi senza cagione, laqual è questa, che la uirtù naturalmēte precede le leggi, co

Tutte le uirtù dependono dalle leggi.

me egli ſteſſo moſtra, quanto dice, Tutte l'altre ingiuſtitie s'applicano a qualche uitio, ſe alcuno ha cõmeſſo adulterio s'applica all'intemperanza. ſe egli ha abbandonato il compagno nella battaglia, alla timidità. ſe egli ha percoſſo, ò ferito, all'ira. ſe egli ha atteſo al guadagno non lecio, non s'applica ad alcuno altro uitio che all'ingiuſtitia. Tutte le leggi adunque che uietano alcuna coſa, uietan quello che è contrario alle uirtu. adunque le leggi ſono per le uirtu non le uirtu per le leggi. è neceſſario adunque di preſuporre le uirtu, percioche le uirtu in ſe, & per natura loro ſono ſenza le leggi, anzi ſono fondamento delle leggi. Et in altro luogo dice, alcune coſe giuſte dalle leggi ſono coſtituite ſecondo la uirtù uniuerſale, ſi come la legge non comanda, che alcun uccida ſe ſteſſo, & quello, che ella non comanda, il uieta. Il medeſimo moſtra Ariſtotele in tutti que' luoghi, che poco dinanzi ho citati. il medeſimo ſi raccoglie parimente da quel luogo doue egli dice. Perche intentione, & proponimento noſtro, è da conſiderare qual ſia l'ottima republica, & quella è deſſa, per cui la città puo gouernarſi ottimamente, ma la città puo gouernaſi ottimamente, quando acquiſta la felicità perfettamente. manifeſta coſa è dunque, che e' biſogna che ſi ſappia che coſa ſia la felicità, il che habbiam dichiarato nell'Ethica (ſe quei libri poſſon dare alcuna utilità) dicendo che ella è operatione, & uſo perfetto della uirtù, non ſecondo la ſuppoſitione, ma ſemplicemente. Quando io dico ſecondo la ſuppoſitione, intendo le coſe neceſſarie, quando io

Le uirtù ſono fondamẽto delle leggi.

do io dico semplicemente, intendo le cose honeste, come intorno all'operationi giuste, le giuste punitioni, & i castighi procedon bene da uirtù, ma son necessarij, & ben fatti per necessità, conciosiacosa che meglio sarebbe per l'huomo, & per la città, il non hauer bisogno d'alcune cose tali. Dalqual luogo d'Aristotele due cose si raccogliono. l'una è, che le republiche, & per conseguente tutte le leggi che esse addattano alle republiche, tendono alla felicità, & alla uirtu, & amendue si presuppongono la felicità, & la uirtù. l'altra è che il punire, & il dare i supplicij secondo le leggi, procede ben da uirtu, ma è ben fatto per necessità, per tal modo, che tutte queste cose si fanno per la maluagità de gli huomini. Aristotele, ancora nel principio della Politica, replicando il medesimo che detto haueua nel principio dell'Ethica, che la compagnia principalissima cercaua il principalissimo bene, mostrò, che la felicità era il principio de magistrati, & delle leggi, percioche altrimenti non sarebbe stato a proposito quel proemio. In questi luoghi adunque Aristotele manifestamente proua, le leggi essere state introdutte per le uirtu, non in contrario.

La felicità esser il principio de' Magistrati.

GI. Et in que'luoghi che io ho citati, egli suona tutto l'opposito. POS. Que'uostri luoghi han bisogno d'essere interpretati, conciosia cosa che i nostri hanno seco la ragione, imperoche non d'altronde possiamo conoscere la perfettion delle leggi, se non dalla uirtu, & dalla felicità. Facciasi il paragon di tutte le Republiche tra loro, non potrem

Per le leggi si conoscono le Republiche.

conoscere,

conoſcere, qual Republica ſia dell'altre migliore, ſe non dalle leggi, ne potrem conoſcere, quai leggi ſieno migliori, ſenon dalla uirtu, & dalla fecilità, perciochè quelle leggi ſono migliori, che piu ſono utili a far conſeguir la uirtu, & la felicità. ſimilmente ſe alcuno uoleſſe far delle leggi contrarie all'altre, non potremo giudicar queſte eſſer migliori di quelle, ſe non quanto meglio ci conducono alla uirtu, & alla felicità, lequali due coſe (come habbiam detto) ſono fondamento delle leggi, & leuatone eſſe, le leggi parimēte ſi leuerebbono. per queſta ragione noi ſiamo coſtretti ad interpretare i luoghi, liquali pare che dicano in contrario.

GI. Et come gli interpreterete uoi?

POS. A cio fare, dicea Ariſtotele, biſogna, che prima cominciando ad alto ſi moſtri la uirtu eſſere per natura. non che ella naſca con eſſo noi, ma che la uirtu, laqual s'acquiſta da noi, ha il ſuo fondamento dalla natura. ilche io ui moſtro con tal ragione. Gli huomini ſono per la natura. adunque deono imitar la natura quanto poſſono, eſſendoci quella propoſition famoſa, che lo effetto imita la cauſa, & che le coſe men perfette deono imitar le piu perfette. Hor la natura ſi chiama ad un certo modo forte, ſi chiama temperata, ſi chiama liberale, & chiamaſi giuſta. adunque gli huomini ancora deono eſſer forti, temperati, liberali, & giuſti. Che la natura ſi chiami forte, ſi uede, perciochè ella a dato a tutti gli animali qualche riparo, & forza, acciochè ſi difendano, & conſeruino quanto poſſono, & ſimilmente ha

La uirtù eſſer per natura.

Conditioni della natura.

dato a gli huomini quanto ha potuto di fortezza, colla qual si difendano. la natura medesimamente è temperata, perche serua le qualità, s'astiene dalle cose altrui, non distrugge se stessa, come fanno gl'intemperati, liquali per la loro intemperanza non s'astengono da quelle cose che gli distruggono. chiamasi liberale, perche ella dà a tutti tutte le perfettioni & tutto cio che ella puo. chiamasi giusta, perche dà a ciascuno quel che è suo, & per questo dice Aristotele, onde ad altrui dipende & è fatto parte dell'essere & del uiuere a chi piu & a chi meno. Et altroue, Alcuna cosa ha & partecipa dell'ottimo, alcuna altra ui s'auuicina con pochi mezi, alcuna altra con molti, & alcuna ue ne ha, laquale non ui si mette pure a cercarlo, ma le basta esser uenuta al uicino dell'estremo. Et poco appresso. ottima cosa è bene a tutti poter conseguire quel fine, ilche se non si puo, almeno sempre è meglio, quanto piu s'auuicina a quel lo ottimo. Et in altro luogo, sempre, come s'è detto, farà continua la generatione & la corrottione, & mai non mancherà per la causa gia detta, & ciò ragioneuolmente auuerrà, conciosia cosa che noi diciamo, che la natura in tutte le cose appetisce sempre il meglio, & meglio è l'essere che il non essere. Et in altro luogo. l'anima uegetatiua è in tutti gli animali & nelle piante, & è la prima & la piu commune potenza dell'anima, per laquale tutte le cose uiuono, & l'operationi sue sono il generare & l'usare il nutrimento. percioche di tutte l'operationi de' uiuenti che sono perfetta, & non sono cose spezzate, ne

Dell'anima uegetatiua.

imperfette, ne hanno la generation causale, la piu naturale è di fare un'altro simile a se stesso, l'animale uno animale, la pianta una pianta, per participare in tal modo, come meglio si puo dell'immortalità & della diuinità hauendo questo desiderio, & perciò ingegnandosi d'operare tutte le cose che fanno le loro operationi secondo la natura. Et poco dapoi perche adunque non possono colla continuatione hauer parte della immortalità, ne della diuinità, non potendo alcuna cosa corruttibile perseuerar sempre la medesima et una di numero, ciascuna cosa, in quel che puo, ne partecipa, qual piu & qual meno, & perseuera non gia la medesima, ma quasi la medesima, non una di numero, ma una di spetie. Et in altro luogo. la natura è la cagion dell'ordine in tutte le cose. Essendo per tanto gli huomini da natura, fu ritrouata la uirtù della fortezza, colla quale gli huomini si potessero difendere, & la uirtù della temperanza, per laquale gli huomini s'astenessero dalle cose altrui, & la liberalità, con cui l'uno huomo giouasse all'altro, & la giustitia, per lo cui mezo ciascuno hauesse il suo. Onde gli huomini che non uiuono secondo le uirtù, uiuono contra la natura, ne sono huomini. Et per questo medesimo rispetto i Greci chiamauano l'altre nationi Barbare, perche non uiueuano secondo le uirtù. Le uirtù adunque et i costumi prendono il nascimento loro & il lor fondamento dalla natura. Ma, perche la natura delle cose possibili fa quel che è meglio, & ella non puo dare a gli huomini tutte le perfettioni, per tre cagioni fu necessario ritrouar

Fortezza e le altre uirtù, perche trouate.

Perche i Greci chiamauano le altre generationi Barbare.

trouar le leggi, per la imperfettione, per l'ignoranza & per la maluagità de gli huomini. Per l'imperfettion de gli huomini, perche essi non nascono ornati di tutte le perfettioni, delle quali son capaci. il che conoscendo gli huomini saui, & uedendo la fortezza esser cosa buona, cominciarono a trouar leggi, per le quali noi esercitassimo l'opre della fortezza. cosi perche uidero la temperanza esser buona, fecero leggi, per lequali ogni huomo douessi contentarsi delle sue donne senza uolere le altrui, & per tal modo uenisse ad esercitare l'opere della temperanza. appresso ueduto che la liberalità & la giustitia eran cose buone, ordinarono per legge che ciascuno hauesse le proprie facultà, onde potesse adoperar la liberalità & la giustitia, perche ciascuno delle proprie facultà puo dispensare secondo le persone & secondo il tempo. L'altra cagione, per laquale furon ritrouate le leggi fu l'ignoranza de gli huomini, perche gli huomini il piu non fanno le cose che dipendono dalla natura, ne quel che debban fare per uiuer uirtuosamente. Furono adunque ritrouate le leggi, le quali commandassero che noi uiuessimo secondo le uirtù, potendo gli huomini piu ageuolmente saper le leggi che le cose che dipendono dalla natura senza mezo. La terza cagione fu questa, che quantunque gli huomini conoscessero le uirtù & hauessono il potere d'esercitarle, nondimeno per la loro maluagità no'l uoleuan fare. Per laqual cosa fur ritrouate le leggi, lequali uietano a gli huomini l'operare contra le uirtù, & puniscono coloro che'l fanno. Hor

Perche furono trouate le leggi.

perche era cosa piu ageuole il ueder le cose mal fatte contra le leggi, che quelle che erano contra le uirtù, dipendendo le uirtù immediatamente dalla natura, per questo Aristotele (per uenire hora ad interpretar le auttorità che par che dicano il contrario) considerando il nostro modo d'intendere, difinì le uirtù per le leggi, non perche le uirtù di lor natura dipendessero dalle leggi, ne perche secondo la lor natura, si douessero definir per le leggi, ma per la ragion detta. Ilche si comprende da questo che Aristotele nella definition della uirtù generale, le leggi non puose. Et similmente quando nell'Ethica, oue era il suo proprio luogo, definì la fortezza, la temperanza & l'altre uirtù, non ui puose le leggi, & cosi la ingiuria, ma nella Rhetorica che era piu popolare, pose le leggi in quelle definitioni, perche andauano tutte ad un fine, & era piu facile intenderle al modo detto nella Rhetorica. Conchiudo adunque che le leggi son fatte per le uirtù, non le uirtù per le leggi, & che le uirtù dipendono dalla natura senza mezo, & le leggi con mezo, anzi quelle leggi che non dipendono dalla natura non son buone. perciochе elle deono esser fondate sopra le uirtù, lequali hanno l'origine sua dalla natura, & quelle che altramente si ritrouano non son leggi.

Perche Aristotele definì le uirtù per le leggi

Le leggi fatte per le uirtù, non le uirtù per le leggi.

GI. E' par pure che Aristotele la intenda in altro modo, quando dice, l'honeste cose & le giuste hanno tanta differenza & uerità & errore, che pare che sian poste & instituite solamente per legge & non per natura, dalle quai parole pare che egli inferisca

inferisca che le uirtù non siano dalla natura, essendo le cose giuste & le honeste tra le uirtù morali.
Pos. Tutte le cose honeste & giuste, delle quali tratta la ciuile, hanno il nascimento dalla natura. Et se ciò non fosse uero, noi non potrēmo conoscere che i costumi de' Greci antichi fossero stati migliori che i costumi de' Barbari, e niuno potrebbe essere accusato d'hauer commesso alcuna cosa men che giusta, o sconueneuole. Quando uoi m'adducete allo'ncontro l'auttorità d'Aristotele, io ui dico che ella è in mio fauore anzi che nò, cauandosi da quella che le cose giuste & l'honeste sono dalla natura, per esser la forza di quelle parole si fatta, che le cose honeste & le giuste sono tanto differenti et uarie appresso gli huomini, che tutto che elle sian fondate sopra la natura, nondimeno par che piu tosto sieno fondate sopra le leggi cattiue, lequali non nascono dalla natura, ma dalla semplice uolontà de gli huomini, il che non disse per altro, se non perche gli huomini non usano i medesimi costumi, non uiuendo essi secondo la natura. onde se porrem mente alla differenza che è tra molti costumi che sono tra questa & quella natione ne parrà certo che i costumi sieno per institution de gli huomini & non secondo la natura. Ma noi parliamo delle uirtù & de' costumi che sono ueri costumi, lequali dipendono dalla natura, non de' costumi di qualunque huomo, o natione particolare. Et per questo i costumi che per natura sono honesti in Italia, deono parimente esser riputati honesti appresso tutte le altre nationi, et cosi per lo contrario.

Le cose hone ste e giuste sono di due maniere.

Dico adunque risolutamente che le cose honeste & le giuste son ferme & stabili, ma elle sono di due maniere. alcune son giuste & honeste simplicemente, alcune ad alcuni le cose honeste & le giuste simplicemente son ferme e stabili, dellequali tratta la Ethica & la Politica principalmente, ma le cose honeste & le giuste non semplicemente, ma appresso alcuni sono uarie. & di queste non tratta la ciuile, come cose principali.

GI. Et pur quiui Aristotele dice che le cose honeste & le giuste, delle quali tratta la ciuile, sono uarie & differenti. egli parla adunque de gli honesti & de i giusti uarij, liquali dice esser soggetto della ciuile. POS. Aristotele chiama questi honesti & questi giusti uarij, non perche sien uarij in se, ma perche paiano uarij a gli huomini, imperoche egli puo auuenire che in una città ben gouernata quelle cose si chiamano honeste, le quali ueramente & semplicemente sono honeste, & che nelle altre città siano costumi del tutto contrari. Et perche quella città chiama i suoi costumi honesti & giusti, & quelle altre ancora chiamano giusti & honesti i loro, perche la ciuile tratta delle cose giuste & delhoneste, gli huomini pensano che la ciuile tratti di tutti questi giusti & honesti, ma nel uero le cose hòneste & le giuste, semplicemente non son uarie, & se pur paiono, ciò auuiene per l'ignoranza & per la maluagità de gli huomini, liquali per la maggior parte non sanno, quali cose siano ueramente honeste & quali giuste. Onde perche ueggono, in Italia

non

non essere honesto il basciar le femine, in un'altra prouincia si pensano che questi honesti sian uarij & che non dipendano dalla natura, ma dalla uolontà & dall'usanza de gli huomini, tuttauia come ho detto, quelle cose che simplicemente sono honeste, sono ferme & stabili. Et che questa auttorità di Aristotele in tal modo si debba interpretare, il mostra egli stesso in un'altro luogo, doue dice, egli è da dire che il bene è semplicemente & ueramente oggetto della uolontà, ma l'apparente bene è oggetto della uolontà de gli huomini particolari, & che l'oggetto della uolontà dell'huomo da bene è il uero bene & del reo è qualunque bene, si come auuiene ancora ne' corpi. a i corpi ben disposti quelle cose son sane che ueramente son sane, ma a gli infermi nò. Il medesimo dico delle cose amare, delle dolci, delle calde, delle graui & di cotali altre. perche l'huomo da bene giudica dirittamente ciascuna cosa, & in ciascuna cosa è uero quello che a lui pare, essendo secondo ciascuno habito le proprie cose honeste et le proprie soaui, forse molto è eccellente l'huomo da bene, in quanto egli discerne il uero in tutte le cose, essendo come una riga & misura loro. ma la moltitudine si ingãna nel piacere, ilquale par loro esser cosa buona, quantunque nõ sia. Eleggono adunque le cose che apportano piacere, come buone, & fuggono il dolore & la noia come cosa cattiua. laquale auttorità riducendo al proposito nostro, dico che le cose simplicemente giuste & honeste, son ueramente giuste & honeste, poi che paion tali all'huomo da bene, & quan

Le cose che semplicemẽte sono honeste, sono ferme e stabili.

tunque molte altre cose a molti paiono honeste & giuste, elle nondimeno son tali, perche non paion tali all'huomo da bene, & se a quelli altri paiono buone, ciò auuiene perche son mal disposti, & per la lor mal uagità han pduto il giudicio, si come auuiene ne gli infermi, a i quali, per hauer perduto il gusto paiono amare le cose dolci. ma non perciò dobbiamo dire che elle sieno amare, poi che a i sani che hanno il gusto ben disposto, paiono pur dolci.

Come si puo conoscer ne i costumi di uersi di due città, quai sian buoni e quai cattiui.

GI. Et come si potrà conoscere, quando i costumi di due nationi sono diuersi, quai sieno i buoni & quali i cattiui, come per non partirmi dall'esempio uostro, in qualche prouincia è riputato honesto il basciar le donne, in Italia nò. qual costume direm noi che sia migliore, quello o'l nostro? POS. Il nostro pare buono & quell'altro cattiuo, & puossi mostrare in questo modo. L'adulterio è cosa dishonestissima, come dice Aristotele quando dice, non tutte l'attioni, ne tutte le passioni riceuono la mediocrità, perche alcune cose, incontinente che son nominate, si ueggono esser cattiue, come l'allegrarsi de' mali d'altrui, l'essere sfacciato, l'hauere inuidia, & nelle attioni, l'adulterio, il furto, l'homicidio, lequai tutte cose & somiglianti, si chiaman cattiue, non che i loro eccessi sien cattiui, ma perche elle sono tali in se stesse, per si fatta maniera che mai non si possono usare in bene, ma sempre necessariamente s'usano in male. Hor se l'adulterio è cosa tanto dishonesta, par similmente che il basciar le donne non possa essere se non dishonesto. perche si come dice Aristotele,

Quelle cose che si chiamano cattiue.

Il basciar le donne è cosa dishonesta.

che

che il bene è quella cosa, laquale chiunque ha presente, sta bene, & non solamente quella, ma ancora tutte le cose, per lequali si puo conseguire il bene, son bone, cosi per lo contrario io potrò dire che quelle cose son male che conducono al male. hora il basciar le donne è tra le cose che conducono al male cioè al l'adulterio, percioche la cosa agente auuicinata alla patiente opera di necessità, se altri non la impedisce, & chi negherà che basciando la cosa agente non s'auuicini alla patiente? è forza adunque che ella operi, non essendo impedita. Para adunque che siamo costretti a dire che tal costume sia cattiuo, come quello che cōduce ad atto dishonesto, & il nostro sia buono, come quello che conserua la temperanza. Cōchiudo per tanto che le cose ueramente honeste son ferme, & stabili, & come che non habbiano eguale potenza per tutto, nondimeno si la douerebbono hauere, si come appresso tutti coloro che son bē composti di natura, la man destra è piu gagliarda della manca. & se alcuna uolta auuiene che la man māca sia piu gagliarda della destra cioè per accidēte, ne ha in se ragion ueruna. perche in ciascuno la mā destra dourebbe esser piu gagliarda. similmente se alcuna uolta le cose honeste, & le giuste non sono stabili, et ferme, egli è per accidente.

GI. Et tuttauia dice Aristotele, che la natura è del sempre, la consuetudine dello spesso. & perciò dice che la consuetudine è simile alla natura, perche quello che è spesse uolte, s'auuicina a quello che è sempre. POS. La natura in se è di quello che è sempre,

Quello che è natura, & consuetudine.

sempre, ma alcuna uolta è di quello ch'accade il piu. hor comparandola alla consuetudine, ella è di quelle cose, lequali sono sempre. perche sempre le cose che sono per natura, saranno piu stabili di quelle che si fanno per consuetudine.

Cose naturali mutabili & immutabili.

GI. Et come si possono conoscere le cose naturali, lequali sono immutabili, & quelle che sono mutabili? POS. Le cose naturali che non seguono la natura, & l'essentia delle cose, si possono mutare. ma quelle che non seguono la natura, & sostanza delle cose, & senza lequali non possono essere, sono immutabili.

Cosi conchiudo che le uirtù sono dalla natura, & che le leggi sono fatte per le uirtu, & sonosi trouate per la maluagità de gli huomini, & per altre cagioni dette per far uiuere i disubidienti secōdo le uirtu, onde si uede che la Politica de' costumi precede la Politica delle leggi, conciosia cosa che le leggi si riferiscono alle uirtu, & non le uirtu alle leggi.

Se le leggi si possono chiamar da natura.

GI. Et le leggi potrannosi elle chiamar da natura? POS. Potrannosi, perche dipēdono dalle uirtù, le quali impeditamēte deriuano dalla natura. A me pare che Aristotele in quello stesso luogo che io poco innanzi u'ho addotto, dica tutto l'opposito, dicendo, le cose honeste, & le giuste hanno tanta differenza, & errore che pare che sieno poste solamente per legge, & non per natura. la doue se le leggi fossero dalla natura, Aristotele uerrebbe a dire le cose honeste, & le giuste sono da natura solamente, & non da

natura.

natura.imperoche se le cose honeste, & le giuste sono dalle leggi, & le leggi sono dalla natura, adũque le cose honeste, & le giuste sono dalla natura. POS. Tutte le leggi sono dalla natura, intendendosi delle leggi che son ben fatte, non di quelle che sono ingiuste, lequali ueramente non son leggi. Il fondamento di questa nostra conchiusione è questo che noi non haueremmo ne ragione, ne cagione, per laquale potessimo dire, l'una legge esser miglior dell'altra. onde Cice. dice che noi non possiamo diuidere, ne distinguere le leggi buone dalle cattiue, senon con la norma, & colla regola della natura. oltra a cio, le leggi non sarebbono giuste percioche ogni cosa giusta è giusta perche è giusta di natura. Poi se le leggi sono secõdo le uirtù, adunque sono dalla natura, come poco inanzi mostrammo, anco le uirtu sono dalla natura. la definitione ancora della legge, laqual mette Aristotele, mostra che le leggi sono dalla natura, dicendo, la legge ha forza di costringere, essendo ella una ragione, laqual procede da una certa prudenza, et intelletto. la legge adunque ha la ragione, & se non l'hauesse nõ sarebbe legge. hor questa ragione è da natura, perche le ragioni non fondate sopra la natura, et sopra la cosa istessa, non sono ueramente ragioni. Hor le leggi sono di due maniere, alcune communi, alcune proprie, & tutte queste sono da natura. Le leggi proprie son quelle che i Cittadini usano tra loro & sono scritte. Le communi, quelle che quantunque nõ sieno scritte, nondimeno da tutti sono intese, come è quella che i morti si debbano sepelire.

Le leggi ingiuste non son leggi.

Le leggi sono di due maniere.

GI. Hor mi ricorda, che Aristotele chiama la legge commune dalla natura, ma la propria nò. nõ è adunque uero, che tutte le leggi sieno da natura, per che le proprie non sono. POS. Tutte le leggi, come ho detto, sono da natura, & quelle che dalla natura discordano, non son leggi. Ma con tutto ciò, se noi cõ pariamo le leggi proprie alle communi, possiamo dire che le communi siano dalla natura, & le proprie nò, ma per ordination de gli huomini, & la cagione di tal diuersità, è che le leggi communi nascono con noi, ne ci sono insegnate ad alcuno, ne sappiamo onde elle si uengano, ilche nel medesimo luogo mostra Aristotele. Ecci un certo giusto, & ingiusto, come dalla natura, ilqual tutti s'indouinano, ancora che tra loro non sia alcuna conuersatione ò patto. come l'Antigone di Sofocle pare che dica che egli è giusto sepelir Polinice (ilqual era uietato che non si sepelisse) come cosa che per natura fosse giusta

Versi di Euripide.

Perche questo costume non pur hora,
Et hieri uisse, ma fu sempre tale,
Ne ci ha chi sappia, ondegli si nascesse.

Et come dice Empedocle, di non ammazzare alcuna cosa animata, perche questo appresso alcuno è giusto, & appresso alcuni altri nò.

versi di Empedocle.

Ma la legge di tutti si diffonde.
Per l'ampio cielo, & per l'immensa terra.

Queste leggi adunque son dette dalla natura, perche son communi a tutti, ne sappiamo onde elle si nascano. Ma perche le leggi proprie non si sanno da tutti, ma bisogna pensarui, e impararle da'maestri, per

questo

questo disse Aristotele che le leggi proprie erano per impositione de gli huomini, le communi dalla natura, tutto che ancora le proprie siano dalla natura, perche seguitano l'ordine della natura, ad imitation dellaquale son fatte, & benche non siano le medesime appresso tutti, nondimeno dourebbono essere, conciosia cosa che questo auuenga per la maluagità, & per la ignoranza de gli huomini, et per questo i Barbari si distinguono da quelli che non sono Barbari, perche ueramente tutte le leggi ben fatte, o siano communi, o siano proprie, sono da natura. dico ben fatte, perche sono alcune leggi poste per l'utilità lequali si dicono esser fatte per impositione de gli huomini, & non per natura, come molte leggi di comperare, & di uendere, et altre cose giuste secondo i patti, & secondo l'utile, lequali sono simili alle misure. conciosia cosa che le misure del pane & del uino nõ sono per tutto eguali, ma doue si comperano sono maggiori, & doue si uendono sono piu picciole. Le cose giuste similmente che non sono naturali ma humane, non sono le medesime appresso tutti, perche ne appresso tutti ancora è una medesima Republica, ma è bene una sola ottima per tutto. hor non parliamo delle leggi, lequali son poste secondo l'honestà, nõ di quelle che seguono l'utilità, perche la Filosofia ciuile mira all'honestà, non a l'utilità.

Quali sono leggi proprie, e quali dalla natura.

A che mira la Filosofia Ciuile.

GI. Potrassi egli trouare alcuna legge particolare, che conuenga ad una sola città che si possa dire, ch'ella sia secondo la natura? POS. Potrassi, perche bisogna hauere consideration de' tempi, & de luoghi

Se si puo trouare alcuna legge particolare, laqual sia dalla natura.

ilche medesimamente fa la natura. perciochè la natura non produce sempre le medesime cose in ogni luogo, ma diuerse & in diuersi tempi, & per questo possono esser leggi particolari che nascono dalla natura, lequali in un luogo siano giuste & in un'altro nò. le leggi adunque in questo proposito sono di due maniere, alcune son uniuersali, lequali semplicemēte son buone, alcune non son gia buone semplicemente, ma in alcuni luoghi, & in alcuni tempi. & per questo fu trouato il ragioneuole che è ben cosa giusta, non percio legale, ma è correggimēto del giusto legale, ilche auuiene, perche ogni legge è uniuersale, & d'alcune cose è impossibile il parlar dirittamente in uniuersale. In quelle cose adunque, nelle quali è necessario parlare in uniuersale, & non si puo far questo dirittamente, la legge prende quello che auiene, per lo piu, non che sappia l'error che si commette, et con tutto cio ella fa bene, perche l'errore non è nella legge, ne nel dator della legge, ma nella natura della cosa, essendo la materia delle cose agibili, dellequali si fanno le leggi, uaria, & infinita. Quando adunque la legge uniuersalmente parla, & in queste cose accade alcuna fuor dell'uniuersale, all'hora è ben fatto emendare, et supplire quello, oue è mancato il legislatore parlando uniuersalmente, si come supplirebbe il legislatore istesso, se egli uiuesse, o se egli hauesse fatto quelle leggi in que' tempi. Delle leggi adunque alcune sono communi, alcune particolari, e delle particolari alcune sono uniuersali, alcuni particolari. Le leggi uniuersali dirittamente poste sono dalla na-

tura,

tura,lequali si chiamano uniuersali, non delle communi. Et queste leggi che nascono dalla natura,et sono in un certo modo uniuersali, benche non sieno le medesime appresso tutti,nondimeno douerebbono essere communi a tutti,come la legge,che ciascuno sia padron del suo,douerebbe essere appresso tutti, & se non è,cio auenne non per la natura della cosa,ma per la maluagità de gli huomini, & per questo si distinguono gli huomini tra loro.Quelli che osseruano tali leggi,sono ueri huomini, quelli che seguitano le leggi contrarie,son Barbari.

Quali sono ueri huomini, e quali Barbari.

GI. Voi dite che le leggi proprie sono dalla natura,ilche a me par falso per molte ragioni, & prima per quella che ho usata gia in altro proposito,che tali leggi son soggette alla mutatione, allaquale non son soggette le cose che sono dalla natura, secondo che ci insegna Aristotele, quando dice. niuna uirtù morale è in noi da natura,cōciosia cosa che niuna cosa che sia da natura s'auezza a fare altro che quello che porge la sua natura,si come la pietra,la cui natura è andar all'ingiù,nō s'auezzerà mai ad andare all'insù,ancor che altri ne la uolesse auezzare,gettādola dieci mila uolte all'insù, ne per lo contrario il fuoco s'auezzerà mai ad andar all'ingiù. Et in altro luogo. Egli pare ad alcuni che tutte le leggi non sieno naturali,perche le cose naturali sono immutabili & in ogni luogo hāno la medesima forza, si come il fuoco cosi arde quì,come in Persia la doue ueggono che le cose giuste si mutano. Sonoci ancora molti altri luoghi d'Arist. liquali dimostrano chiaramente

che

che molte leggi non sono da natura, & tra gli altri quello, doue egli diuide il giusto ciuile in due spetie, dellequali l'una è il naturale, l'altra il legittimo. Il naturale è qllo ilquale ha in ogni luogo la medesima forza, & non perche ad alcun paia, o non paia. Legittimo è quello che da principio non monta niente che egli sia in un modo, o in uno altro, ma dapoi ch' egli è posto, allhora mõta, come è quello che i prigioni si riscattino, come sarebbe a dire per uenti scudi, ò quello che si sacrifichi una capra, & non due pecore. Hora io argomento in questo modo. Le cose che son naturali, bisogna sempre che siẽ tali, il legittimo non bisogna sempre che sia tale, adunque nõ è da natura. Et in altro luogo dice Aristotele che le leggi si debbano adattare alle Republiche, non le Republiche alle leggi. quante adunque saranno le Republiche tante saranno le leggi. La onde le leggi proprie non saranno naturali. POS. Che le cose naturali sieno sempre immutabili, il niega Aristotele dicendo che forse appresso gli Iddij le cose sono immutabili, ma appresso di noi sono alcune cose naturali che si mutano, non però tutte, ilche anco u'ho detto poco innanzi, come naturalmente la man destra è miglior della sinistra, & nondimeno è possibile che ogni huomo nasca in tal guisa che usi indifferentemente l'una mano, & l'altra. Il medesimo si puo dire delle complessioni. nascerà uno, ilqual sarà di complession troppo calda, & col tempo egli la potrà cambiare, & così diuentar troppo freddo. Poi ui dico che le leggi proprie, & le communi sono naturali, altrimẽ

Quello, che è naturale e legittimo.

Le cose naturali non sono sempre immutabili.

ti non sarebbono leggi, perche tutte le leggi sono se condo le uirtù, o per uietare il peccare contra le uir tu, essendo ciascun peccato contra alcuna uirtù, & uietando le leggi i peccati non per altro, se non per che essi distinguono le uirtù. Ilche medesimamente mostra Aristotele, quando dice che le cose honeste & le giuste son uarie, quasi uolendo dire, che le cose honeste sono da natura, le quali sono dalle leggi, ma la uarietà fa parere che sieno solamente secondo le leggi & non secondo la natura.

Se si troua alcun giusto legittimo che non sia naturale.

GI. Se Aristotele diuide il giusto ciuile in natu rale & in legittimo, parmi che ne seguiti necessaria mente che si truoui alcun giusto legittimo che non sia naturale, altramente la diuisione del giusto ciuile sarebbe uana, essendo due membra diuerse. Nō è ue ro adunque che ogni giusto legittimo sia naturale. POS. Non uolle dire Aristotele che il giusto legit timo non fosse da natura per le ragioni che si son dette & che si diranno, ma uolle mostrar la differen za che è tra i giusti ciuili, de' quali alcuni son piu naturali, alcuni meno, non essendo tutti i giusti ciui li naturali, d'una medesima guisa. & cosi chiama giusto ciuile naturale quello che è il medesimo appres so tutti, & giusto legittimo non naturale quello che non è noto a tutti, imperoche quel giusto naturale, il quale non da tutti, ma da dotti solamente è conosciu to, si chiama giusto legittimo. Et questo alcuna uol ta usa di fare Aristotele, come quando diuide gli ha biti dell'intelletto in scienza, sapienza, arte, pruden za & intelletto, doue chiama la notitia de principij

intelletto, non perche la scienza, la sapienza, l'arte & la prudenza non sieno ancora esse habiti d'intelletto, ma perche la notitia de' principij è piu uicina allo'ntelletto & l'intelletto piu facilmente gli apprēde, onde non hauendo nome proprio & particolare, s'acquistò il nome generale. Non ui paia per tanto strano che Aristotele habbia diuiso il giusto ciuile in giusto naturale & in giusto legittimo, come che il giusto legittimo sia ancora esso naturale, perche egli intese per naturale quello che da tutti è inteso, et per legittimo quello che non è da tutti inteso.

GI. E' m' par pure strano che si diuida il naturale in naturale & in legittimo, & non sò come si possa fare senza qualche contraditione. POS. Vi pare strano che si diuida il giusto naturale in naturale et in legittimo, perche il naturale è un mēbro della diuisione, per rispetto del legittimo. adunque ui douerà medesimamente parere strano che si diuida il legittimo in naturale & in legittimo. Et pure Aristotele il diuise cosi, quando disse che ogni giusto politico era secondo le leggi, diuise il giusto politico in naturale & in legittimo, onde ueniua a diuidere il legittimo in naturale & in legittimo. Hora non essendo questo contra Aristotele, non sarà etiandio contra noi. egli medesimamente in altro luogo diuise il proprio in definitione & in proprio. Et in un'altro diuise la legge in commune & propria, dichiarando la commune esser quella che è da natura, cioè quella che è la medesima appresso tutti. Hor questa legge commune è il giusto commune, dicendo egli che c'è alcu

Il giusto Politico diuiso in naturale et in legittimo.

na cosa giusta & ingiusta da natura, la quale tutti s'indouinano, ancor che tra loro non sia alcuna conuersatione o patto, nondimeno questo giusto commune si chiama giusto legittimo, non solamente naturale, perche egli diuide la legge in propria & in commune, et quella legge commune è il giusto commune. Vole adunque che'l giusto commune sia legittimo & naturale, perche se il giusto commune è naturale, & il giusto commune è secondo le leggi, ne seguita che'l giusto naturale sia legittimo. Intendo adunque quella nostra auttorità in questo modo che egli diuide il giusto ciuile in naturale & in legittimo, & che il legittimo si chiama naturale, chiamandosi il giusto naturale anche legittimo, tuttauia Aristotele per mostrare la differenza tra i giusti naturali, chiamò giusto naturale quello che a tutti era noto, & che era ingenito a noi, & legittimo quello che non era noto a tutti. GI. Et come saranno, secondo questa espositione, a proposito quelli essempi che Arist. adduce? conciosiacosa che egli dichiarando che cosa sia giusto legittimo, dice essere quello, ilquale non montaua niente o fosse, o non fosse, prima che fosse posto? come una legge del riscuotere i prigioni per una mina, & ne' sacrifici, di sacrificare una capra & non due pecore, lequali leggi, pare che piu tosto sien fatte per instituto d'huomini che per natura. POS. Il giusto naturale è di due maniere, l'uno è uniuersale, p esser di natura uniuersale, l'altro particolare, per esser di natura particolare. Il giusto uniuersale è ancora esso di due maniere, l'uno è quello che si

Il giusto naturale è di due maniere.

Giusto commune e particolare.

si comprende da tutti, & questo è quel commune, del quale parla Aristotele, l'altro è quello che non si comprende da tutti, come son molte leggi che noi chiamiamo uniuersali, come son gli statuti, perche se non fossero uniuersali, non sarebbono statuti, & questo è quel giusto che fu chiamato giusto particolare, ilquale dopo pochi è compreso, & nondimeno è uniuersale, imperoche di sua natura, da tutti doureb be esser compreso, essendo di natura sua giusto. & quello che di natura sua è giusto, per tutto dee esser tenuto giusto. Il giusto particulare & (questo è il secondo membro della prima diuisione) è quello che ad una sola natione è utile & non a tutte, & secondo quello si fanno le leggi particolari, lequali si permettono, perche, come poco fa ancor dissi, la natura produce una cosa in un luogo, laquale ella non produce in un'altro. & la diuersità di queste leggi particolari è nella natura istessa. & per questo come prima s'è detto, bisogna ritrouare quello che corregge le leggi che è il ragioneuole, perche quantunque le leggi in se stesse sien buone & sopra la natura fondate, nondimeno alcuna uolta hanno bisogno d'esser emendate per rispetto de i luoghi, de i tempi & delle persone. Hor ritornando a gli essempi dati da Aristotele, dico che la legge de' Soldati prigioni è buona & naturale, perche se i poueri si douessero riscattare quel medesimo prezzo che si riscattano i ricchi, quando son fatti prigioni, niun pouero potrebbe andare alla guerra. Possiamo ancora imaginare che molti huomini da bene atti et meriteuoli di comman

dare, sieno fatti prigioni, liquali doue si douessero ri scattare con molti denari, non potrebbono giamai liberarsi, laqual cosa sarebbe ingiustissima, non essendo conueniente che un'huomo d'Imperio stia prigione, & perciò è giusto che si metta una legge che i prigioni con una mediocre taglia si possano riscattare, non costumando gli uincitori di lasciarli senza premio.

GI. Adunque sarà falso quello che Aristotele ha detto che auanti che tali leggi sien poste, non mõta niente che elle sien fatte in un modo, o in un'altro, perche doue ciò fosse uero, ne seguirebbe ch'elle non fossero da natura. POS. Aristotele uolle dire che non mõtaua niente secondo l'openion de gli huomini, perche gli huomini il piu non uiuono secondo la natura, parendo loro che sia lecito il far de i prigioni ciò che uogliono, non ci essendo tal legge, ma poi che la legge è posta, pare che importi, perche fanno contra i patti, la doue se noi drittamente, & secondo la natura uiuessimo, importerebbe ancora innanzi che la legge fosse posta, essendo ingiusta cosa che gli huomini da bene & ualorosi sieno serui & prigioni, & hauemo riguardo alla conditione & grado di chiunque è preso, o fosse posta la legge o nò. onde si uerifica quello ch'io dissi da prima in questo proposito, cioè che le leggi sono state poste per maluagità de gli huomini. Di quella legge de sacrifici si può dire che ella ha il suo fondamento tratto dalla natura de gli animali che si sacrificano, perche può essere alcuna differenza tra quelli animali, o che ella è

Gli huomini il piu uiuono secondo la natura.

Della legge de' sacrifici.

cattiua & contra natura.

Gi. Aristotele in quel medesimo luogo mette una dubitatione d'alcuni, la qual non haurebbe luogo, se quello che dite fosse uero. Hauendo diuiso Aristotele il giusto ciuile in naturale & in legittimo, & detto che il giusto naturale è quello che in ogni luogo ha la medesima forza et auttorità, o paia o nõ paia, & che il legittimo è quello che non monta niente, comunque sia, prima ch'ei sia posto, dalla definitione del giusto naturale inferiuano alcuni che ogni giusto ciuile era legittimo, argomentando in questa guisa. Quello che è da natura ha la medesima forza in tutti i luoghi, o paia o non paia, che è propositione di Aristotele stesso, hor niuno giusto è tale che habbia in tutti i luoghi la medesima forza, o paia o nõ paia, perche si truouano molti huomini. anzi alcune nationi che stimano che niente importi il sepelir gli huomini, o il non sepelirgli, & cosi gli gettano a' cani. adunque niun giusto ciuile è naturale & cosi tutti i giusti ciuili sono legittimi. Alla qual dubitatione risponde Aristotele dicendo che quella propositione che ogni cosa naturale habbia per tutto le medesime forze, si dee intender sanamente, perche semplicemente ella è falsa, conciosia cosa che molte cose sieno da natura, le quali nondimeno si mutano. Hora mi pare che se ogni giusto ciuile fosse naturale, questa dubitatione saria uana. Pos. Quantunque ogni giusto ciuile diritto sia da natura, c'è nondimeno alcuna differenza, imperoche quello si chiama giusto ciuile naturale, che oltre che egli è di natura, è conceduto

ceduto ancora da tutti gli huomini, o dalla maggior parte, et giusto ciuile legittimo è quello che quantunque sia da natura, egli nondimeno non è conceduto da tutti. Noi adunque mettiamo questa differenza, che essendo ogni giusto ciuile naturale, alcun giusto ciuile è naturale comune, & alcuno altro giusto ciuile naturale non è commune, la qual differẽza non metteuano coloro. & pertanto fu molto a proposito quella dubitatione.

Quale si chiama giusto ciuile naturale.

GI. I legisti diuidono la legge o ragione che la chiamiamo, nella legge delle genti & nella legge naturale. la naturale è, come l'alleuare i figliuoli, la cõpagnia del maschio & della femina, la generation de figliuoli. La legge delle genti è quella che quasi da tutti è riceuuta, come che gli ambasciatori sian sicuri. Hor uorrei sapere, se questa diuisione discorda da quelle che pone Aristotele o nò. POS. Ella non discorda punto, tuttauia pare che & la legge delle genti & la naturale si riferiscano a quel giusto che Aristotele chiama commune, ilqual giusto si potrà diuider nella legge naturale & nella legge delle genti.

I Legisti come diuidono la legge.

GI. Aristotele nella Rhetorica, poi che hebbe diuiso la legge in commune et in propria, distinse la legge commune dalla propria in questo che a la commune niente faceua che fosse scritta o non iscritta, la propria era scritta. In altro luogo poi dice, che la propria è quella che usano i cittadini, o sia scritta o no, ilche pare che contradica a quell'altro luogo. POS. Aristotele nell'ultimo luogo da uoi allegato

Distintion della legge comune dalla propria.

usò impropriamente il uocabolo di legge propria, nondimeno in quell'altro luogo, perche è proprio della legge propria che sia scritta, ancor che gli huomini si possono accordare insieme a uiuere secondo una legge, laquale non si scriua, Aristotele difinì la legge propria per quello che le era piu proprio, con tutto ciò, perche alla legge anche propria era cosa commune che fosse scritta o non iscritta, nell'ultimo luogo la definì per lo essere scritta, o non iscritta.

Qual sia la uera differēza tra la legge commune è la propria.

GI. Qual sarà dunque la uera differenza tra la legge commune & la propria? POS. Questa che la legge commune, o sia scritta o nò, ha la medesima forza in tutti i luoghi, o nella maggior parte, ma la propria non già, & così la differenza loro non consisterà nell'essere scritta o non iscritta, ma nell'essere o nel non essere la medesima in tutti i luoghi.

GI. Hoggimai è tempo che mi rispondiate al primo dubbio tratto da quel luogo che le cose giuste & le honeste hanno tanta uarietà & errore, che pare che sieno poste per legge solamente, non per natura, la doue Aristotele mostra, che non tutte le leggi sono da natura, facendo egli distintione tra legge et natura. POS. Le leggi ben fatte non sono da natura, et le mal fatte non sono da natura. onde considerando Aristotele che tra le leggi ue n'haueua alcuna che era uaria, senza ragione & senza fondamento alcuno & non secondo la natura, ma secondo il uoler degli huomini, uedendo ancora le cose honeste & le giuste parer uarie agli huomini per la lor maluagità disse che pareuano esser poste per legge solamente,

Quali leggi sono da natura.

cioè

cioè per legge, laquale essendo mal fatta, secondo la natura non era. Che se Aristotele havesse uoluto accennare in quel luogo che le leggi non fossero dalla natura, non haurebbe aggiunto quella parola solamente, ma haurebbe detto, Tanto son uarie le cose honeste & le giuste che paiono esser poste per legge et non per natura, ma u'aggiunse quel solamente, perche u'erano alcune leggi da natura & alcune altre non fondate sopra la natura, & la uarietà delle cose giuste & honeste faceua parere che esse fossero poste solamente per legge, cioè per quella legge che non è fondata sopra la natura & non per natura. Conchiudo adunque che le leggi sono della natura, perche dipendono dalle uirtù, le quali immediatamente diriuano dalla natura, et le leggi son fatte per la maluagità & fragilità de gli huomini, per isforzare a uiuere uirtuosamente i maluagi et per correggere i disubedienti. onde si uede che il Filosofo morale precede il legista, referendosi le leggi alle uirtù, non le uirtù alle leggi. precede però come parte della medesima facultà, non come cosa di diuerse facultà. Dietro la facultà ciuile uien l'arte militare, la qual merita gran lode, perche ella fa esercitar l'opere uirtuose, & conserua gli huomini in libertà et gli fa ubbidienti alle leggi, & dice Aristotele che le operationi militari & le ciuili auanzano di bellezza et di grandezza tutte le altre operationi che procedono dalle uirtù, sotto questa arte militare si contien l'arte della caccia, laquale ancora ha la sua nobiltà, come afferma Aristotele & Xenofonte nella sua pedia.

Aristotele delle operationi militari e ciuili.

Fisionomia. dia. Dopo l'arte militare segue la Fisionomia, laquale ancora ella è facultà operatiua, perciòche tutte le cose cõsiderate dal Filosofo per sapere, ella le cõsidera per l'opera, insegnandoci il conoscere il costume de gli huomini, quali seguono la complessione naturale, acciòche conoscendoli sappiamo operare, & uiuer con loro, cioè seguire gli huomini buoni, & fuggire i cattiui, laquale ancora che non habbia dimostrationi necessarie, pur è la piu certa di tutte le facultà, quali predicono, & per lo piu essendo bene intesa, perche ella è difficilissima, si conosce esser uera, perciòche la maggior parte de gli huomini seguita il senso & la complessione. & perche insegna operare circa le cose, quali per se appartengono all'animo, pare che si debba porre dopò la militare.

Medicina. Or appresso questa segue la Medicina, perche ella insegnando conseruare, o ricuperare la sanità, rende atto il corpo a tutte l'opere uirtuose, non potendo noi senza sanità far niente, ne esser felici.

Chiromantia. Dopo la Medicina segue la Chiromantia, parẽdo ancor questa operatiua, dando, come dice Aristo. in uarij luoghi segno per le linee principali della mano, & conseguentemente della buona, & cattiua cõplessione, & non per sapere, perche cosi uerrebbe ad esser Filosofia naturale, ella è poi operatiua in questo modo, che conoscendo la buona, & cattiua complessione, fa, che gli huomini imparino di guardarsi da disordini, piu & meno, et simili altre operationi, perche adunque la Chiromantia propriamente non insegna, senon le cose, ch'appartengono alla

sanità,

ſanità & alle infermità, & queſto ſolamente per le linee principali, imperoche l'altre coſe ſono ſenza fondamento, pare che ſi poſſa porre come parte, & ſerua della Medicina, parimente ancor dopo lei.

Appreſſo alla Chiromantia ſegue l'Aſtrologia.

Aſtrologia.

GI. L'Aſtrologia adunque non è una delle Mathematiche, & non è ſcienza? POS. L'Aſtrologia propriamēte non è del numero delle Mathematiche, ne ſcienza, perche ella riguarda all'operare, imperoche quello che è conſiderato dell'Aſtrologia, fu prima conſiderato dalla Filoſofia naturale, & dalla Mathematica. Et ſe l'Aſtrologia conſideraſſe il mouimento del Cielo, & le figure, ſolo per ſapere, ella ſarebbe ſuperflua. E neceſſario adunque che conſideri queſte coſe per drizzarla all'operare, & per noſtro uſo, & utilità, come conferma Ariſtotele.

Se l'Aſtrologia apporta utilità.

GI. Dunque uoi ſete d'openione, che l'Aſtrologia apporti quelle utilità, che dicono gli Aſtrologi? POS. Queſto non dico gia io. ben dico eſſer uero che ella ne apporta alcune. Imperoche molto è utile all'agricoltura. Queſto dichiara Ariſtotele, col l'eſempio di Thalete Mileſio, uno de i ſaui antichi, ilquale eſſendo ripreſo d'attendere a ſtudio di poco utile, anzi di niuno, cioè alla Filoſofia, antiueduto per Aſtrologia, che gli uliui doueuano producere molto frutto miſe inſieme una quantità di denari, et durādo ancora l'inuerno, comperò tutti gli uliui di Mileto ſua patria, & di Chio, a gran mercato, nō ſi trouando da uederli per maggior prezzo, & diede l'arre. Eſſendo poi uenuto il tēpo, & cercando molti

Thalete Mileſio.

di

di comperar dell'olio, egli riuende l'olio per quanto uolle, & guadagnonne bene, e mostrò i denari auanzati a gli amici, & a coloro che lo riprendeuano, facendo loro insieme conoscere, come era facil cosa a' Filosofi di farsi ricchi a lor posta, ma essi non se ne curauano. ne per questo egli uoleua dire che l'Astrologia fosse Filosofia speculatiua, ma che alcuno Filosofo la studiasse, quale studiare non gli sarebbe inutile.

Musica.

Appresso l'Astrologia è da mettere la Musica, ma non ogni Musica, ma la Dorica sola, la quale perche è utile alla perfettion dell'animo, merita infinite lode, e tanto piu, quanto questa facultà, come dice Aristotele, è molto atta a stare in otio, & prendersi talhora riposo honesto, non potendo, come egli dice altroue, niuna cosa humana operar del continuo, & in altro luogo dice. Egli è ben fatto pigliar qualche solazzo, per istudiar poi, dice Anacarside, percioche il giuoco, & il solazzo è a guisa d'un riposo, & non potendo gli huomini del continuo affaticare, hanno bisogno di riposo, pur perche non è cosa per se perfetta, ancor che sia per l'animo, non è piu nobile della Medicina, & della Astrologia.

Tutti gli huomini hãno bisogno di riposo.

Rhetorica.

Dietro a questa uiene la Rhetorica insieme colla Dialettica, & colla Poetica, percioche tutte & tre hanno una medesima sostanza, ma sono differenti estrinsicamente in alcuno accidente.

Logica.

Seguita poi la Logica, percioche la Logica non è una medesima cosa colla Dialettica, anzi è tanto differente, quanto è la Metafisica dalla Dialettica.

GI.

GI. In questo non accade che uoi u'allarghiate, perciochegia due anni sono ch'io sopra questa materia ho sempre udito di belle lettioni. POS. Dopo la Logica uien la Grammatica, la quale non è da esser disprezzata, come afferma Aristotele.

Grãmatica.

Et queste sono le arti che si chiamano liberali. Tutte l'altre son uili, meccaniche, & da serui. ilche cosi ui prouo. quelle facultà che rendono il corpo, ò l'animo non atto alle opere uirtuose sono uili, et meccaniche. Hor tutte l'altre facultà, da quelli in fuori, che habbiamo dette, sono tali, adunque son uili, & meccaniche. Che tutte l'altre arti fuori solamente le dette, siano tali, il mostra Aristotele in molti luoghi.

GI. Da questa opinion che tutte l'arti mercenarie sieno uili, & meccaniche, seguitarebbe che tutte le scienze, & arti sarebbono uili. perciochè, coloro ancora che insegnano le scienze, per lo piu si le insegnano per premio, & i soldati fanno i lor mestieri per guadagnare, e cosi molti altri professori d'altre facultà, lequali uoi pure hauete poste tra le liberali. Se adunque tutte le facultà sono mercenarie, & tutte le facultà mercenarie son uili, niuna facultà sarà nobile. POS. Quel che s'è detto è uero, ne mai le facultà liberali saranno in se & di natura sua uili, si potranno ben uilmente usare, come dichiara Aristotele dicendo. Quel mestiere, arte, ò dottrina è da esser riputata uile che rende il corpo, ò l'animo di uno huomo libero non atto alle opere uirtuose. & perciò noi chiamiamo meccaniche, & uili quelle

Tutte l'arti mercenarie sono uili.

Quali arti si chiamano mecaniche e uili.

arti

arti che intristiscono il corpo, & tutti i mestieri mercenari, perche occupano et abbassano la mēte. Sono ancora alcune scienze liberali, come la Musica, ilche egli dichiara poi nel medesimo libro. perche iui piglia il nome di scienza impropriamente, come mostro, quando dice liberali, perche se hauesse pigliato il nome di scienze propriamente, nō accadeua dir liberali, altrimenti sarebbe segno che alcune scienze non fossero liberali. sono adunque alcune scienze, cioè facultà liberali, lequali è cosa honoreuole imparare infino ad un certo termine, ma uolendosi dare a quelle in tutto & in tutto impararle, son cagione di que' danni & impedimenti che noi habbiam raccōti, & non è di poca importanza, a che fine uno faccia, o impari qualche cosa, perche se egli fa p rispetto suo, o de gli amici, o della uirtù istessa, non è da esserne biasimato, ne è cosa uile, ma se lo fa per altrui, molte uolte sarà giudicato che egli s'adoperi uilmēte. onde dourebbono coloro che leggono publicamente Filosofia, o Leggi, o Medicina, o altro, leggerlo principalmente per l'honesto, perche ancora che in cio usano di molte male usanze, esse nōdimeno di lor natura son fatte per l'honesto et non per lo guadagno. Vi concedo adunque che sia possibile che alcuni usino uilmente anco le facultà nobilissime, ma ben ui niego che elle per questo possano diuentar uili, si come ancor le facultà uili mai non diuenteranno liberali, ancor che alcuni liberalmente le usassero. perche a noi non istà il mutar l'essenza delle cose, & il fine de gli habiti è la forma & la essenza loro.

Quanto importa il fine per cui s'impara qualūque cosa.

GI.

GI. Voi hauete detto un'altra cosa fuor dell'opinion di tutti. perche communalmente si stima che le arti liberali sieno sette solamente, & uoi n'hauete poste piu.

Oltre a questo hauete posta l'arte della caccia, la qual da tutti è stimata uile, nō solo nel numero delle arti liberali, ma anche sopra la Fisionomia, la Medicina, la Chiromantia, & l'Astrologia, lequali sono tanto honorate. POS. Gia uoi sapete che bisogna seguire Aristotele & la ragione & non si curare che cosa dicano gli huomini, ma che cosa mostri la uerità. L'arte poi della caccia essendo parte della militare, come dice Aristotele, non doueua esser posta in altro luogo. percioche io nō so ueder ragione, per la quale non si debba metter la parte insieme col suo tutto. ne è fuora di ragione che una facultà piu nobile di molte altre, & che per questo habbia a precedere habbia una qualche parte piu imperfetta di quelle che sono sotto il tutto.

Arte della caccia.

GI. Ma come ui difenderete uoi, hauendo posto nel numero delle uili & meccaniche l'arte del dipingere & del far le statue & l'Agricoltura, lequali son tanto lodate, & tanto piu che Aristotele mette l'arte del dipingere & del far le statue tra le arti che publicamente si debbono insegnare a' fanciulli? Dell'Agricoltura Cicerone ne parla cosi che tra tutte le cose che danno guadagno, niuna ne è miglior dell'Agricoltura ne piu utile, ne piu dolce, ne piu conueniente ad huomo libero, & in altri luoghi infiniti la porta infino al cielo con somme lodi.

Dell'arte del dipingere, e della Agricoltura.

POS.

POS. Quanto all'arte del dipingere & del far statue, se ben considererete quel luogo d'Aristotele, uederete ch'egli parla iui di mente altrui & che alla fin conchiude che si debbono imparar non per se, ma perche sono utili a conoscere la bellezza delle figure. Hor all'Agricoltura, prima u'ho mostrato che Aristotele la mette tra le arti uili, pure acciò non paia ch'io poco stimi l'auttorità di Cicerone, dico che Cicerone intende, l'Agricoltura hauer quelle parti, per rispetto delle arti, colle quali acquistiamo i beni della fortuna, come egli stesso mostra, quando dice. Tra tutte le cose che danno guadagno. Concedo adunque che l'Agricoltura a cõparation di queste sia la piu nobile, ma niego che assolutamente ella sia da mettere tra le arte nobili, come diceua anche Menandro.

L'Agricoltura nõ è da mettere assolutamente cõ l'arte nobile.

,, Debbono in arme gli huomini esser prodi,
,, Perche è seruil mestier l'Agricoltura.

Allegoria del corno della copia.

Et Socrate dando l'allegoria del corno della copia, diceua che si chiamaua corno d'Amalthea, perche quel uocabolo Amalthea in lingua Greca si compone di uoci che significano non essere effeminato & da poco, ilche significa, che chi s'affatica uolentieri & lauora diligentemente la terra, ha il corno della copia, cioè tutti i beni. per lo corno poi del bue, il medesimo significa, per essere il bue animale che s'affatica molto & utile all'Agricoltura, per l'uue et per gli altri frutti che ui sono dentro, si dimostra che nell'Agricoltura sono tutte le cose, delle quali noi habbiamo bisogno. Socrate adunque medesimamen

te

te commendaua l'Agricoltura per l'utilità che ella dà, la quale utilità non perciò rende l'Agricoltura nobile, perche la nobiltà non procede dall'utilità, onde diceua Aristotele ad un'altro proposito, non conuenirsi a gli huomini magnanimi & nobili, di cercare in tutte le cose l'utilità.

GI. Et pur Cicerone pruoua la nobiltà della facultà ciuile colla utilità, quando dice che'l consiglio di Solone era stato piu utile alla città che la uittoria di Themistocle, & perciò era piu eccellente, et cosi mostra esser cosa piu eccellente il consigliare che il fare.

Onde è nata la quistione. quali sian piu nobili l'arme, o le lettere.

Da quel luogo credo che sia nata quella gran quistione, quali sian piu nobil l'arme o le lettere, perche alcuni difendendo l'arme, dicono i fatti son migliori che le parole. altri allo'ncontro, preponendo le lettere, dicono per testimonio di Cicerone in quel luogo, il consigliare esser cosa piu eccellente che il fare. POS. Cicerone in quel luogo parlò probabilmente, perche la nobiltà non si puo prendere a niun patto dall'utilità. Quella dubitation poi dell'arme & delle lettere non ha luogo, perche si disputa delle facultà che trattano dell'armi & non delle parole & de i fatti, & l'arte ancora trattano de' fatti, & Aristotele dice, che niuna arte ci insegna l'operare, ma il modo & la facultà con che possiamo operare.

GI. Non bisogna che cosi in un salto cerchiate di liberarui da' soldati. perche essi uogliono discutere questa cosa minutamente, & ui fanno un gran

partito, perche ſi contentano di combattere contra di uoi colla lingua & non colle mani. I ſoldati adunque ſi dogliono di uoi, perche gli hauete poſti dietro a molte facultà, la doue eſſi ſtimano d'eſſere innanzi a tutti, conſiderando che i ſommi Re, & gli Imperadori nõ hanno a ſdegno di eſercitare queſta facultà. Aggiungeſi a queſto l'auttorità d'Ariſtotele, ilquale diſcriuendo la nobiltà publica & priuata, dice che quella città ſi chiama nobile c'ha hauuti molti Capitani & altri huomini eccellenti nella guerra.

L'arte militare non è tãto degna, quanto ſono le ſcienze.

POS. I ſoldati ſi lamentano a torto, percioche l'arte militare non è tanto degna quanto ſono le ſciẽze, eſſendo le ſcienze contemplatiue, et perciò piu nobili & eſſa attiua. Non è anche da preporre alla facultà ciuile, perche la ciuile è facultà principale, come dice Ariſtotele & uſa la militare per ſuo inſtrumento a caſtigare i triſti & difenderſi da nemici, acciochegli huomini uiuano felicemente.

Perche i Re e i Principi eſercitano l'arte militare.

GI. Et pur gli Imperadori, i Re, i Duchi & gli altri huomini nobiliſſimi la eſercitano, liquali ſi uergognerebbono d'eſercitare altro miſtiero.

POS. Queſto auuiene per lo ſcelerato diſiderio di regnare, non per uirtù, ne per natura della facultà, ma o per la uiolenza, o per l'utilità. Gli huomini uogliono regnare, onde biſogna che mettano in pregio i mezi, per li quali ottengono la loro intentione. Ne uale a dire, come poco dianzi ho detto che ella ſia più nobile perch'è di maggiore utilità, affermando Ariſtotele che tutte l'altre facultà ſon piu utili et piu neceſſarie che non è la Metafiſica, ma niuna ne è

piu

piu nobile. Mostraci il medesimo la ragione, perche se la nobiltà procedesse dall'utilità, l'Agricoltura, l'arte della cocina & molte altre arti meccaniche, sarebbono piu nobili che non son tutte l'altre facultà, percioche quando ancora gli huomini fossero giusti & saui & dotti, pure haurebbono bisogno dell'Agricoltura & dell'arte della cocina & d'altre cotali infinite arti meccaniche. Hora che la facultà militare tanto honorata sia per l'utilità che ella dà, ce lo insegna Aristotele ne i suoi problemi, doue egli ricerca la cagione, per la quale le Republiche apprezzino tanto la fortezza, benche ella non sia uirtù piu eccellente che l'altre, percioche la giustitia è uirtù piu eccellente, hauendo collegate seco tutte le uirtù. dicendo questo auuenire perche le Republiche stanno del continuo in guerra, o per offender altrui, o per difender se stessi, & la fortezza è molto utile nell'uno & nell'altro bisogno, et percio la honorano. perche le città non honoran quello che assolutamente è maggior bene, ma quello che è maggior bene per loro, et tra questi due beni è gran differenza. Hor riducendo quella risposta al proposito nostro, gli Imperadori & i Re esercitano questa facultà, perche è loro molto utile & nello scacciare altrui de' loro regni & nel difender se stessi & conseruarsi i loro stati contra quelli che gli muouon guerra. & cosi honorano non quello che assolutamente è maggior bene, ma quello che a loro è maggior bene. Et però questa uostra oppositione niente fa cõtra di noi, perche quando parliamo della nobiltà dell'arte militare, ne

parliamo ſecondo la natura della coſa.

GI. All'auttorità d'Ariſtotele, ilqual mette l'arte militare tra le prime nobiltà della città, non s'è egli fatto alcuno incontra a tutte le facultà ragioneuoli, che o per alcun luogo d'Ariſtotele, o per qualche apparente ragione poteſſer naſcere in tal materia. POS. Si concede che l'arte militare reca nobiltà, ma non perciò tal nobiltà è piu eccellente dell'altre maniere della nobiltà, anzi molte ue ne ſono piu eccellenti di quella, come ben ui moſtrerò, quando ui ragionerò della nobiltà. GI. Laſciamo adunque ſtare dall'una delle parti i ſoldati, come ſodisfatti, qualhora ſi uogliano appagare della ragione.

Della Medicina.

Hora ſi fanno innanzi i Medici, per intender la ragione, per la quale uoi gli hauete poſti, non ſolo dopo le ſcienze, ma ancora dopo la facultà ciuile & la militare, eſſendo la Medicina tanto nobile, perche ella conſidera un ſoggetto perfettiſſimo, cioè l'huomo, nel quale intende introdurre una perfetta qualità, cioe la ſanità, ſenza la quale, niente ci giouano le ſciẽze, niente la facultà ciuile, niente l'arte militare. Sẽza eſſa, come dianzi hauete detto, niente poſſiamo fare, ſenza eſſa non poſſiamo acquiſtar ne le uirtù morali, ne la felicità. & Homero dice.

Vn Medico ual per molti altri inſieme.

POS. Queſti Medici ſi dogliono di queſto ordine ch'io ho fatto delle ſcienze. ma ſe ui penſaſſero bene, piu ſi douerebbono dolere d'Auerroe, ilqual, come che foſſe tenuto de' maggiori Medici del ſuo tempo, nondimeno poſe la Medicina tra le arti meccaniche,

Auerroe poſe la medicina fra le arti mecaniche.

nella

nella qual cosa pur credo che egli s'inganni, perche la Medicina non è arte meccanica. non dico gia per questo che sia da essere preposta alle scienze, ne alla facultà ciuile, ne all'arte militare. Che non si debba preporre alle scienze ue'l prouo, perche le scienze, per esser speculatiue eccedeno tutte l'altre facultà, come già detto habbiamo. & la Medicina non è speculatiua. Che non sia da preporre alla facultà ciuile, il mostra Aristotele con efficacissime ragioni, perche la facultà ciuile ragiona di cose appartenenti all'animo, ma la Medicina di quelle che appartengono al corpo, & quanto è piu nobile l'animo del corpo, tanto è piu nobile la facultà ciuile che non è la Medicina. Oltra di questo la Medicina, come afferma Aristotele, non si dee preporre all'arte militare. & però dopo l'arte militare è la Fisionomia, & dopo la Fisionomia la Medicina, intendendosi prima, che dopo l'arte Militare sia appresso quello che si contiene sotto la facultà Militare. A quello che dice Homero, rispondo che egli dichiara se medesimo in quel luogo, in che cosa egli uaglia tanto dicendo.

In cauar dardi, e'n medicar ferite.

Nel qual senso si dee ancora intendere, quando altroue loda i Medici.

GI. Et pur la Medicina c'insegna conseruare et ricuperar la sanità, senza laquale noi non possiamo speculare, doue l'arte Militare è stata ritrouata per la scelerità de gli huomini. Non dee dar dignità alcuna alla Militare, lo essere habito speculatiuo,

o attiuo; perche ella mi pare essere habito fattiuo. Pos. Gia u'ho detto, che niente monta, che la Medicina dia la sanità, benche ella sia cosa utilissima, & hora uel riconfermo: perche gia u'ho mostrato per Aristotele; che la utilità da se non pruoua alcuna preminenza. Quanto alla Militare poi, douete sapere, che'l fine di tutte l'attioni uirtuose, è l'attione istessa, dopo la quale per se, & di sua natura niente rimane, come se alcuno fa elemosina ad un pouero, se dopo il fatto resta cosa alcuna, come i denari dati per elemosina, questo è per accidente, perche egli non intende di fare altro, che quella attione honesta. Similmente se alcuno ammazza uno altro secondo le regole della facultà Militare è attione, perche gli huomini usano la giustitia, & le uirtù morali, non mirando, che cosa ne rimanga, ma solo quella attione honesta. & però se alcuno ammazzasse uno altro per difender suo padre, & ne rimanesse il corpo morto, non si chiamarebbe fattione, perche questo è per accidente, conciosia cosa, che colui ad altro non miri, che all'honesta attione. & però la Militare propriamente non si puo chiamare habito fattiuo, ouero arte, & se talhora si chiama cosi, s'intende, in quanto sotto essa si comprendono delle arti, come guastatori, bombardieri, & simili altri, ma propriamente prendendo la Militare per quella, che intende fare attioni honeste, acciochè gli huomini uiuano secondo le leggi, & uirtù, è habito attiuo. & per questa cagione, in quanto questo solo è suo oggetto, eccede la Medicina,

Il fine di tutte l'attioni uirtuose è l'attione istessa.

cina, perche ella serue alla facultà ciuile, la quale è piu nobile della Medicina, come habbiamo detto.

GI. Giouile adunque la diuisione, colla quale ella è partita in Theorica, & prattica, & dicesi, che la Theorica è scienza. & per questa ragione almeno una parte della Medicina deue andare insieme colle scienze. POS. Questa diuisione è uana, & tanto è il dire, la Medicina si diuide in Theorica, & in prattica, quanto il dire, l'huomo si diuide in huomo, & in bue, perche chi dice scienza prattica, dice huomo morto. questo è uno errore, che si chiama implicatione nell'aggiunto, come diremmo nel libro seguente, perche quando diciamo huomo, uogliamo dire animal ragioneuole, quando diciamo morto, diciamo cosa priuata di sensi, & di ragione, si che dicendo huomo morto, diciamo animal ragioneuole senza sensi, & ragione, ilche è contraditione. Il medesimo è il dire scienza prattica, perche uuol dire scienza, laqual non è scienza.

GI. Et pur uediamo, che tutti gli studi seruano questa diuisione. POS. Questa diuisione, se sanamente non s'intende, è uana. intender sanamente si puo in questo modo, che nella Medicina sono alcune parti, lequali sono piu dell'operatione lontane, & alcune altre piu uicine. Et forse per questo chiamarono Theorica quelle parti, lequali dall'operatione erano piu lontane, & le piu uicine prattica. & che altrimenti intendendo questa diuision sia uana, di qui si comprende, che tra le parti della Medicina, la quale costoro chiamano Theorica, sono gli

Vna parte della Medicina deue andare iasieme con le scienze.

Aforismi d'Hippocrate, & nondimeno tutti quegli Aforismi inuiano all'operare, però chi gli chiama Theorica in altro sentimento di quello che ho detto, fa male. In somma conchiudo, che la medicina ne si puo chiamar Theorica, perche mira all'operatione, ne prattica ancora, perche dopo la sua operatione resta qualche cosa per se, cioè la sanità, & però non si puo chiamar prattica, cioè attiua, ma Poetica, cioè fattiua. conciosia cosa che gran differenza sia tra prattico, & poetico. Et se alcuna uolta la medicina si chiama prattica, impropriamente s'usa quel uocabolo. & se in medicina sono cose per sapere, non è medicina, ma essa ne parla, pigliando persona di un'altra qualità.

Gi. Se fosse uno, ilquale studiasse in medicina non per operare, ma solo per sapere, non si potrebbe egli dire che colui attendesse ad una scienza? Pos. Certo nò. perche, che cosa fa all'arte, se io uoglio imparar tutti i canoni di medicina solo per sapere? perche in ogni modo essi canoni sempre insegneranno d'operare. Conchiudo adunque, che ragioneuolmente la medicina è stata posta dopo la facultà ciuile, & dopo la militare, & dopo la Fisionomia per le ragioni dette. Habbiamo poi messa la Chiromātia quasi come parte della Medicina, & poi l'Astrologia, & dapoi la Musica. perche quantūque la Musica ragioni di cose appartenenti all'animo, nondimeno insegna cose che sono di fuori & che sono solo p dilettare, anzi molte parti della musica da Aristot. non sono approuate, come il suono delle Cornamuse.

Onde

Onde dice Aristotele che la fauola finta da gli antichi delle Cornamuse, è ragioneuole che Minerua hauendo ritrouata la Cornamusa, la gettò uia, & che buona è la ragione, che essi dicono che la Dea ciò fece, perche le dispiacque quel contrafare, & guastare la faccia, che ne segue necessariamente, sonando quello instrumento, ma che è ben cosa piu uerisimile il dire, che la Dea il facesse, perche il sapere sonar la cornamusa non gioua punto allo'ntelletto, & a Minerua s'attribuisce la scienza, & l'arte. Adunque la Musica Dorica solamente è approuata da Arist. dopo laquale noi habbiã posta la Rhetorica, et la Dialettica. laqual Rhet. ha molti parti.

Molte parti della musica da Arist. non sono approuate.

Minerua.

Musica. Dorica.

GI. Di questo n'ho sentito gia con diffuso ragionamento parlare sopra le lettioni della Topica.

POS. Ha dico, molte parti la Rhetorica, una delle cose, lequali entrano ne i consigli, & nelle deliberationi, una altra de gli affetti, & delle passioni dell'animo, una altra che mette i luoghi communi, & una altra che insegna di fare gli enthimemi, & gli argomenti Rhetorici. Quanto alla prima parte, la Rhetorica si ueste de' panni della facultà ciuile, come dice Aristotele, & è nel medesimo grado di nobiltà con quella, ne si puo propriamente chiamar Rhetorica, & di questa parte intese Aristo. quando parlò della nobiltà della Rhetorica nell'Ethica. ha un'altra parta la Rhetorica, per laquale è propriamente Rhetorica, laquale è quella che contiene i luoghi cõmuni, de' quali possiamo cauare argomenti & formar ragioni sopra ogni materia. perche la Rhetorica di

La Rhetorica ha molte parti.

ſua natura non contiene altro. che i luoghi commu ni. ella non ha ſoggetto alcuno partic olare, & pro prio, & però non poſſiamo dire, che la Rhetorica ec cede le altre facultà, per ragion del ſoggetto. perche ella propriamente non ha ſoggetto, ne altro fa, ſenon che inſegna di trouare le coſe probabili, colle quali, come ho gia detto, poſſiamo formar ragioni ſopra ogni materia. & queſto medeſimo fa la Dialettica.

GI. In queſto propoſito mi ricorda di ſentir ſil logizzare in queſto modo. quella facultà, che inſe gna di trouar le coſe probabili ſopra ogni materia, ſi chiama Dialettica. La Rhetorica fa queſto, & però diceua Ariſtotele, che la Rhetorica era Antiſtopho, cioè conuertibile, & una coſa medeſima in ſoſtanza colla Dialettica. Adunque la Rhetorica, & la Dia lettica ſono una coſa medeſima di ſoſtanza, ſono ſo lamente tra ſe differenti, per la materia, che pren dono di fuori, perche l'una, cioè la Dialettica ra giona indifferentemente di tutte le coſe. L'altra, quantunque poſſa fare il medeſimo, nondimeno ſi ri uolge piu alle coſe ciuili, che ad altro. POS. Adun que ſe coſi è, non eſſendo la Rhetorica, & la Dialet tica altro, che facultà di trouar ſermoni, cioè coſe probabili, non hanno ſoggetto proprio, perche le co ſe probabili ſono coſe communi. & per queſto la Rhetorica, & la Dialettica non poſſono eſſere pro poſte all'altre facultà. & coſi meritano il luogo det to. Segue la Logica, laquale è coſa differente dalla Dialettica contra l'opinion commune.

Rhetorica da Ariſtotele detta conuertibile.

Rhetorica e Dialettica non hanno ſoggetti proprij.

GI. Anche di queſto ho imparato molte ragio

ni da

ni da molti, come è questa, che la Dialettica insegna ritrouare le cose probabili, che sono in ciascuna materia. La Dialettica non ha soggetto alcuno, ma è uagabonda, doue la Logica ha il suo soggetto proprio, & determinato, ilquale è il modo del conoscere, perche la Logica insegna di fare la dimostratione, la definitione, & il Sillogismo Dialettico, liquali sono instrumenti a far sapere, & intendere probabilmente tutte le cose, in tutte le scienze, & arti, & habiti attiui, & la Logica ragiona di questo sifattamente, che non puo ragionar d'altra cosa, ma la Dialettica parla di quel medesimo, di che parla la Metafisica, anzi abbraccia piu della Metafisica, & quantunque la Metafisica si chiami uniuersale, pur non è piu uniuersale della Dialettica, perche la Dialettica parla di tutte quelle cose, delle quali parla la Metafisica, ma la Metafisica non parla di tutto quello, di che parla la Dialettica. & però la Logica è distinta dalla Dialettica. Dietro alla Logica habbiamo posta la Grammatica, laquale si può chiamar parte della Logica, perche anche ella serue a far gli instrumenti, liquali insegna di fare la Logica. Et queste sono tutte le scienze, & le arti liberali, lequali arti, come ho gia detto, nascon dalle scienze, perche quello, che considerano le scienze solo per sapere le altre facultà, lo indirizzano all'operatione. come la dirittura è considerata diuersamente dal legnaiuolo, & dal Geometra, dal legnaiuolo per metterla in opera, dal Geometra solo per sapere, che cosa ella è.

Quello, che insegna la Logica e la Dialettica.

Grammatica è parte di Logica.

Se è in poter nostro di fare arte d'una scienza.

GI. Ditemi un poco. E egli in nostro potere fare arte d'una scienza? POS. E in nostro potere, perche noi possiamo indirizzare all'operatione quello, che è considerato da alcuna scienza solo per sapere, percioche il fine prossimo è sostanza delle cose. Et quando le scienze diuentano arti, quel nome di scienza insieme colla sostanza sua perisce, quando l'habito, ilquale era fatto per sapere, si uolge all'operare, non si puo piu chiamare scienza, si come la definitione, quando entra nella dimostratione, non è piu definitione, ma perde il nome di definitione, cosi le scienze quando sono considerate per l'operatione, non sono piu scienze. perche, come ho detto, il fine prossimo delle cose è la loro sostanza, & chi leua la sostanza alle cose, leua insieme, & annulla esse cose.

Se delle arti si possono far scienze.

GI. Gia son chiaro, che delle scienze possiamo fare arti, & che di ciò non seguita alcuna sconuene uolezza. Ma uorrei sapere, se delle arti possiamo far scienze POS. Qui è bisogno di distintione, percioche nelle arti son due cose. i principij, & le conclusioni, i principij delle arti sono presi dalle scienze, perche sono conclusioni nelle scienze, o sono anche principij nelle scienze, non pigliando sempre le arti le cõclusioni dalle scienze pe' loro principij.

GI. Per qual cagione adunque uuole Aristotele, che la facultà subalternante dica sempre il perche, & renda la ragione della facultà subalternata? POS. Quel luogo è da intendere sanamente, che alcuna uolta le facultà subalternate, & soggette, prendono i principij dalle superiori, che sono conclusioni

nelle superiori, & all'hora le facultà superiori dico no il perche, & la causa de i principij che sono nelle facultà soggette, ma alcuna uolta ancora le facultà soggette pigliano per loro principij quelli che sono anche principij nelle superiori, & all'hora le superiori non dicono il perche delle soggette. Essendo adunque, come ho detto, nelle facultà soggette i principij, & le conclusioni, dico che quanto a i principij delle arti, si posson far le scienze, ma quanto alle conchiusioni nò. percioche conchiusioni sempre dirizzano dall'operare, essendo la loro ragione formale, per dir cosi, lo indirizzar all'operare.

GI. *Hor ditemi. è egli in poter nostro il far le scienze, & le arti?* POS. *Questo ancora è in poter nostro. percioche le scienze, & l'arti sono de gli uniuersali, liquali si formano dall'intelletto nostro, tãto quelli, che si chiamano prime intentioni, quãto quelli, che si chiamano seconde, liquali nondimeno sono sogni de gli espositori, percioche non si troua mentione alcuna di queste intẽtioni appresso Aristotele.*

GI. *Vorrei piu oltre sapere ancora piu chiaramente (benche di sopra ne habbiate parlato alquanto) se ogni habito fattiuo è meccanico?* POS. *Il Boccadiferro era di questa opinione, et che la Medicina ancora fosse arte meccanica, & prima di Auerroe, ilquale faceua questa ragione, ogni habito è ò attiuo, ò fattiuo, ò speculatiuo, la Medicina non è habito attiuo, ne speculatiuo, adũque è habito fattiuo & ogni habito fattiuo è meccanico, adunque la Medicina è meccanica. ma q̃sto è falso, ꝑche ꝑ questa medesima*

Se ogni habito fattiuo è Meccanico.

ragione

ragione l'Astrologia sarebbe meccanica, perche e habito fattiuo. Vna altra ragione u'è, perche Aristotele dice, che le facultà meccaniche sono subalternate, & soggette alle Mathematiche. hor la Medicina non è soggetta alle Matematiche, senon forse in cosa di piccolo ualore, come in render la ragione, perche le piaghe circolari sieno piu difficili a guarire, ilche prende dalla Geometria. ma questo non si puo chiamare subalternatione. La Medicina è soggetta alla Filosofia naturale. adunque la Medicina non è meccanica. Questo medesimo mostra Aristotele in molti altri luoghi. Conchiudo adunque, che non tutti gli habiti fattiui son meccanici, & che la ragion d'Auerroe non conchiude, perche l'habito fattiuo è piu uniuersale, che non son le meccaniche.

Se si possono trouar piu scienze, e piu arti di quelle, che si son nominate.

GI. Hor ditemi. possonsi trouare piu scienze di quelle, che hauete detto, & piu arti? POS. Secondo Aristotele, non possono esser piu scienze, ancor ch'il mõdo durasse in infinito, sono solamẽte tre, ne mai saranno piu. la ragione è, perche le scienze sono delle cose uniuersali, & le cose uniuersali sono eterne, ne si possono generare, ne corrompere, & però non si possono trouar piu cose, ne per conseguente piu scienze. perche uolendo far nuoue scienze, bisognarebbe trouar nuoue cose che fossero considerate da dette scienze, altrimenti quelle scienze sarebbono di superchio, perche gia tutte le cose che sono, son considerate da quelle tre scienze che si son dette. Hor delle arti dico che si possono trouar delle altre arti, & de gli altri habiti attiui, & fattiui, perche

ui, perche non possiamo indirizzare a diuerse operationi le cose che sono nelle scienze. Il medesimo ci mostra l'esperienza, perche a' nostri tempi, ò de' nostri padri, è stata trouata l'arte della stampa, & di fare l'artigliaria. Ecci ancora l'autorità d'Aristotele, ilqual dice queste parole. Secondo le altri arti, & facultà, che non si sono ancora trouate.

Gi. Gia son fuor di tutti i dubbi intorno a simil materia. ma quasi mi era scordato di domandarui, che mi soluesse un dubbio che piu di tutti gli altri mi preme, cioè dell'Astrologia, perche gli Astrologi non ui concederebbono mai che giustamente gli haueste posti, doue gli hauete posti, anzi compartirebbono con questa prima ragione. l'Astrologia è scienza, adunque è da preporre alla facultà ciuile, alla militare, alla Fisionomia, alla Medicina, & alla Chiromantia, perche le scienze, come uoi hauete detto, sono piu nobili di tutte l'altre facultà. Che l'Astrologia sia scienza, il mostrarebbono per Aristotele, doue dice, bisogna considerare, & imparare, quanti sieno i mouimenti del cielo dall'Astrologia, laquale tra le scienze Matematiche è la piu familiare alla Filosofia naturale, percioche ella specula, & considera la sostanza sensitiua eterna, doue l'altre Matematiche non ragionano d'alcuna sostanza. In queste parole Aristotele dice tre cose in fauore de gli Astrologi. La prima è, che l'Astrologia ha soggetto particolare, & cose proprie, donde si puo trarre questa ragione. l'Astrologia ha cose proprie, adunque è scienza. La conseguenza è buona, &

L'Astrologia è scienza.

na, &

na, & chiara, perche uoi gia hauete dichiarato, che fu necessario trouar tante scienze, quante ne bisognauano ad intendere, & conoscere tutte le cose, accioche niuna cosa restasse non conosciuta. Hor che l'Astrologia habbia cose proprie, il dimostra Aristotele nel luogo allegato, si come ho detto, quando rimette a gli Astrologi il ragionar de' mouimenti del cielo, & dell'ordine, & sito delle stelle, ilche è segno, dicono gli Astrologi, che l'Astrologia ha cose proprie, perche sono alcune cose, che considera l'Astrologia, lequali non considera la Filosofia naturale. La seconda cosa, che dice Aristotele in quel luogo in fauor de gli Astrologi, è che chiama l'Astrologia scienza, quando dice, che tra le scienze Matematiche l'Astrologia è piu familiare alla Filosofia naturale dell'altre. La terza è che egli mette l'Astrologia nel numero delle Matematiche. & le Matematiche sono scienze. adunque l'Astrologia è scienza. Hanno una altra ragione gli Astrologi, tratta dalla diuisione dell'Astrologia conceduta da tutti, in Theorica, & in prattica. Se l'Astrologia prattica non è scienza, almeno l'Astrologia Theorica, cioè speculatiua, è scienza, perche l'habito speculatiuo, & la scienza sono una cosa medesima, come dice Aristotele, quando dichiara le uirtù morali non essere speculatiue, perche non son fatte solo per saperle, ma per essercitarle. Se l'Astrologia Theorica è scienza, adunque si doueua mettere al pari dell'altre scienze, cio è nel primo grado, a comparatione dell'altre scienze. POS. Queste ragioni de

ni de gli Astrologi son false, & di niun ualore. & però ue n'addurrò contra molte uere, & ualide, delle quali la prima si è questa. Tutta l'Astrologia è fatta per l'operatione. adunque non puo essere speculatiua, ne per conseguente scienza che tutta l'Astrologia sia fatta per l'operatione, prima ui prouerò con le ragioni, & poi con l'autorità d'Aristotele. Et gli Astrologi istessi confermano questo, con quelli giudicij che fanno, perciochè osseruano i congiugnimenti delle stelle. & tali altre cose, per sapere indirizzar gli huomini a qualche operatione. Questo medesimo confermano i Medici, liquali osseruano i corsi, & la uarietà della Luna, per dar le Medicine in buon tempo, che a gli infermi si deono dare, & fuggono il darle, quando la Luna è opposta al Sole. Il medesimo mostrano i Poeti, & tra gli altri Virgilio, nel principio della sua Georgica, quando dice.

L'Astrologia non è scienza.

,, Sotto qual stella sia conueniente
,, Arar, & maritar le uiti a gli olmi,

Il medesimo mostra Aristotele, quando da l'essempio di Thalete, ilquale gia u'ho detto.

Ma uengo hora a prouarui con piu gagliarde ragioni, che l'Astrologia non sia scienza. l'Astrologia non ha materia propria, ma considera le cose, che sono state considerate dalle scienze superiori, cio è dalla Filosofia naturale, & dalla Matematica. l'Astrologia adunque non è scienza, perche gia ho dichiarato che sono solamente tre scienze, lequali considerano tutte le cose. Hora udite questa ragione. Le

L'Astrologia non ha materia propria.

cose che sono considerate dall' Astrologia, sono state prima considerate dalla Filosofia naturale, & dalla Mathematica, solo per sapere. adunque è necessario che l'Astrologia le consideri per l'operare, perche, se l'Astrologia cõsiderasse queste cose solamente per saperle, sarebbe superflua, perche se la Filosofia naturale, & la Mathematica hanno gia insegnato tutte queste cose, a che habbiã noi bisogno d'altra facultà?

GI. L'importantia stà nel prouare che l'Astrologia consideri quelle medesime cose che sono considerate dalla Filosofia naturale, & dalla Mathematica. POS. Questo dichiara Aristotele, l'Astrologia considera il mouimento del cielo, & il cielo. non negherete gia che'l mouimento del cielo non appartenga alla Filosofia naturale, poi che dice Aristotele che la scienza naturale considera i corpi, & le grandezze, & le loro qualità, & mouimenti. il mouimento è accidente del corpo naturale, & cosi appartiene alla Filosofia naturale. Il medesimo dichiara Aristotele, & quando dice che'l Filosofo naturale considera i mouimenti, & quando dice che l'Astrologia considera quel mouimento, ilquale considera la Filosofia naturale, questi luoghi mostrano quãto gli Astrologi s'ingannano, pensando che l'Astrologia sia scienza.

L'Astrologia quello che considera.

GI. Et per qual cagione nõ dee ella essere, et chiamarsi scienza, se ha cose proprie? POS. Gia u'ho negato, che ella habbia cose proprie. GI. O se Aristotele dice questo nel luogo citato, come non è egli uero? POS. Aristotele nõ uolle dire per quelle parole, che l'Astrologia hauesse cose proprie. GI. Per

qual

qual cagione adunque Aristotele si rapporta di tai cose all'Astrologia? POS. La cagione è che gli artefici superiori spesse fiate si rimettono a gli artefici inferiori, ne cio fanno, perche quelle cose, dellequali essi si rapportano, appartengono a quello artefice sogget to, ma per qualche cõmodità, si come per nõ dir due uolte una cosa. Et però dico che ancora che Aristotele si rapporti all'Astrologia nel numero de' mouimenti del cielo, non però uolse dire che'l numero de' mouimenti fosse propria lor cosa. perciò che se il Filosofo naturale considera tutti gli affetti, passioni, et qualità de gli elementi, & de i corpi di quà giù, per qual cagione non dee egli ancora considerar gli effetti de i corpi di là sù, cioè de' Cieli.

GI. Vorrei sapere, se hauete essempio di questo, che alcuna fiata nelle facultà soggette si parli piu diffusamente, che nelle superiori, delle cose che appartengono alle superiori. POS. Hollo certo. Chiara cosa è che gli effetti, & passioni dell'animo, cioè l'ira, la misericordia, & altri tali, appartengono al Filosofo naturale, come afferma Aristotele, & come ci mostra la ragione, perche sono affetti del corpo naturale, nondimeno Aristotele, ne parla piu copiosamente nella Morale, & nella Rhetorica che nella Filosofia naturale. non sarebbe adunque stato miracolo, se Aristotele, nella Filosofia naturale hauesse parimẽte detto questo. De gli affetti dell'animo mi rapporto a quello che n'ho detto nella Morale, & nella Rhetorica. Questo medesimo uoglio dire dell'Astrologia, doue si ragiona piu copiosamẽte del numero de'

mouimenti, non però ſegue, che nel numero de' moui menti non appartenga alla Filoſofia naturale, Ma ciò fece Ariſtotele, & per la commodità, et perche, tal materia era ſtata prima bene diſcuſſa, & eſſami nata da altri, & perche coloro, che all'Aſtrologia ſola attendano, pongano in eſſa maggior cura che i Filoſofi che hanno anche da fare altro, concioſiaco ſa che uno artefice fa bene una arte ſola, come dice Ariſtotele, & Platon ſimilmente, che l'humana na tura non puo eſſercitar due arti, o due ſtudi diligen temente. Et però Ariſtotele mette quelli, che eſſerci tano ſolo quella arte, perche ſon piu diligenti. Ma che in uerità queſte coſe non appartengono al Filoſo fo naturale, non ſi puo dire. Et perciò queſta uoſtra ragione non proua che l'Aſtrologia ſia ſcienza.

Aristotele perche chiama ſcienza l'Aſtrologia.

GI. Per qual cagione adunque Ariſtotele in quel luogo la chiama ſcienza? POS. Ariſtotele uſa iui il nome di ſcienza impropriamente, come molte uolte ſuol fare, & ne habbiamo l'eſſempio nel primo della Metafiſica, doue inſegnando, in che modo era no ſtate trouate le ſcienze, chiamò le ſcienze arti, & ne' predicamenti chiamò la Grãmatica ſcienza, & queſto medeſimo afferma Aleſſandro Aphrodi ſeo eccellentiſſimo di tutti gli eſpoſitori Greci, nel ſe ſto della Metafiſica al ſecondo teſto. GI. Nel luogo da me prima allegato Ariſtotele mette tra le Mate matiche l'Aſtrologia, et eſſendo le Matematiche ſciẽ ze, l'Aſtrologia ancorà ſarà ſcienza. POS. Ariſtote le nõ inteſe iui per le Matematiche le uere Matema tiche, lequali propriamente ſono due, l'Arithmetica,

& la

& la Geometria, ma intese la facultà, laqual cõprendeua & le Matematiche uere, et le arti, che alle Matematiche son soggette, et cosi mette l'Astrologia tra le Matematiche, cioè tra le arti, lequali alle Matematiche sono subalternate, non che ella sia una delle uere Matematiche, & per conseguente scienze.

GI. Se Aristotele in quel luogo per le Matematiche intende quello che hauete detto, adunque intenderebbe anche la prospettiua, & la Musica, percio che esse ancora son Matematiche, in quãto sono subalternate alle Matematiche. Et pure Aristotele nõ intende di quelle, come mostrano le seguenti parole che l'altre non fanno mentione d'alcuna sostanza, et l'Astrologia sola contempla la sostanza. POS. E uero che Aristotele piglia la Matematica, in quanto cõprende anche quella che ueramẽte non è Matematica, ma pure egli paragona iui l'Astrologia alla matematica uera, altrimenti direbbe il falso, considerãdo la sostanza ancora l'arti Meccaniche, lequali tuttauia son soggette, et subalternate alle matematiche.

Prospettiua e Musica.

GI. Voi mettete per cosa manifesta, che l'Astrologia non sia uera Matematica, ma io nõ ne sono ancor chiaro. POS. Ve ne farò chiaro io con Aristotele, or non dice egli nella Fisica che quelle facultà che son anzi Fisiche che Matematiche, come la Prospettiua, la musica, & l'Astrologia, dimostrano che'l Filosofo naturale non separa dalla materia? Se adunque l'Astrologia fosse Matematica, Aristotele non hauerebbe detto che ella fosse piu tosto Fisica che Matematica. dal medesimo ui posso far chiaro

con molte ragioni . perche, come dice Aristotele, l'Astrologia considera le cose che sono nella materia, & la Matematica trahe fuor della materia. Adunque l'Astrologia non puo propriamente esser chiamata matematica. Ma la ragione coll'auttorità, laqual piu stringe, è questa che Aristotele propon due questioni nella Fisica. La prima è, in che modo la mathematica sia differente dalla Filosofia naturale. La seconda, in che modo sia differente l'Astrologia dalla medesima naturale. Se l'Astrologia fosse matematica, sarebbe soperchia la secōda quistione, perche l'Astrologia sarebbe stata anche ella compresa sotto la prima quistione. Nel medesimo luogo Arist. afferma quello che noi diciamo, ragionando della differenza ch'è tra la matematica, & la Filosofia naturale, laquale è questa che'l matematico cōsidera la linea fuor d'ogni materia, & il Naturale la considera nella materia. Se il matematico considera la linea, non considera la linea, che è in cielo, ma cōsidera la linea semplice, et assolutamēte in quanto è fuor della materia, & come se ella non fosse in alcun corpo, laqual consideratione, come dice Arist. nō puo far l'Astrologo. Et cosi cōchiudo, che l'Astrologia nō è matematica, anzi differente da lei di specie. Et però non uale quella ragione che ella sia matematica, a prouare che ella sia sciēza. Ma per un'altra ragione ui uoglio mostrare che l'Astrologia non è sciēza. l'Astrol. è subalternata alla matematica, adūq, piglia i suoi principij dalla matematica, essendo q̄sta sola cōditione quella che fa le arti subalternate alle sciēze.

L'astrologia non è propriamente Matematica.

GI. Gli espositori pur ne mettono piu d'una. POS. Aristotele, ilquale noi seguitiamo, non ne ha mai espresso, senon una, laquale è questa, che i principij presi dalla scienza subalternata, sono considerati da quella per l'operare, doue dalla scienza subalternata eran considerati principalmente, semplicemente, & assolutamente solo per sapere. Quelle differenze accidentali che mettono gli Espositori, sono in tutto lontane dalla mente d'Aristotele, & dalla uerità. Se adunque e uero, come habbiamo prouato che l'Astrologia sia subalternata alla matematica, e necessario che pigli i suoi principij dalla matematica. Et essendo considerati quei principij semplicemente, & assolutamente dalla Matematica, ne seguita di necessità che l'Astrologia gli consideri per operare, altramente sarebbe superflua, & considerãdogli per operare, non puo essere scienza, perche la scienza e fatta solo per sapere. Ma eccoui una altra ragione. Nell'Astrologia sono la linea, la superficie, il circolo, l'angolo retto, & l'ottuso, lequali cose sono anche considerate dalla Matematica. Adunque l'Astrologia, & la Matematica sono una cosa medesima, o pur sono differenti & diuerse. Se uoi dite che sono una cosa medesima, uoi dite contra Aristotele, & contra la ragione, se dite che son differenti, e di necessità, che considerino quelle cose diuersamẽte. Et però se la Matematica le considera semplicemente, & assolutamente, l'Astrologia le considerà per operare. & questo conferma Aristotele, quando dice che diuersamente, come parimente ho

detto, considerano la dirittura il legnaiuolo et il Geometra, il legnaiuolo, inquanto la dirittura è utile a fare de' lauori, il Geometra solo per sapere che cosa & quale ella sia, & rende questa ragione che'l Geometra è contemplatore della uerità. Si che pare che faccia questa conseguenza, il Geometra è contemplatore della uerità, adunque considera semplicemente & assolutamente la dirittura, come dirittura, ma il legnaiuolo perche non è contemplatore della uerità, considera la dirittura per operare. Se la dirittura, la quale è considerata semplicemente dal Geometra & dal legnaiuolo, è considerata per operare, ne si puo considerare altrimente. La dirittura (il medesimo dico del circolo, della superficie, della linea & altri simili termini, perche la ragione è una medesima di tutti questi) la dirittura adunque che è considerata dall' Astrologia, non può esser considerata da lei semplicemente & assolutamente, hauendo cio fatto prima la Geometria, ma per operare. Ne seguita adunque che l'Astrologia nō puo essere scienza. perche si come la notitia che ha il legnaiuolo della dirittura, non puo essere scienza, perche è per operare, cosi la cognitione che ha l'Astrologia della dirittura & altri simili termini, non puo essere scienza, perche è per operare. questo ci insegna Aristotele, doue dichiara che la materia delle scienze & dell'arti è una medesima, per la cagione che gia habbiamo detta, & che le scienze & l'arti si distinguono tra loro dal fine, perche il fine è la loro forma. Dice adunque Aristotele, dal senso si fa la memoria, della memoria

Il Geometra è contemplator della uerità.

Da che si fa la memoria.

fatta

fatta spesse uolte d'una medesima cosa nasce l'esperiẽza, percioche molte memorie di numero sono una sola esperienza. ma dall'esperienza nasce il principio dell'arte della scienza da tutto l'uniuersale che gia nell'anima s'è riposato, ilquale è una cosa oltra molte, la quale è la medesima in tutte quelle, principio dico dell'arti, se sarà circa la generatione & l'operatione, della scienza, se sarà circa quello che è. queste sono le parole d'Aristotele, nelle quali egli dimostra che & una medesima è la materia dell'arte & della scienza, & che quello che considerano le scienze solo per saper le arti il considerano per operare & generare qualche cosa. et cosi mostra che le scienze et le arti sono differenti tra loro solo per lo fine. Et percio conchiudo che l'Astrologia non è scienza.

GI. Non conchiudete prima che rispondiate alla diuisione dell'Astrologia in Theorica et in prattica, perche l'Astrologia prattica non è scienza, almeno l'Astrologia Theorica è scienza. POS. Vi dico, come ho detto ancora della diuisione della Medicina, che se questa diuisione s'intende sanamente, ella non è da essere approuata, perche è contra Aristotele & contra la uerità. la ragione è questa. piglinsi le Theoriche de' pianeti. Vorrei sapere da uoi que' mouimenti, congiugnimenti & interualli, de' quali iui si ragiona, sono essi solamente per sapere, o pur per operare? Se uoi dite che sono solamente per sapere, io ui dico che quella nõ è Astrologia, ma Filosofia naturale. Ne di cio douete marauigliarui, perche il Filosofo naturale dee sapere, quanti & quali

Vfficio del Filosofo naturale.

li sieno i mouimenti che uanno dal Leuante al Ponẽ te & cotali altre cose, perche sono affetti & passioni del corpo naturale, conciosia cosa che se il Filosofo naturale dee sapere i mouimenti delle passioni & alterationi dell'anima, perche non douerà ancora sapere in che modo i cieli si muouano? ufficio suo e di sapere tutti i corpi naturali & tutti i mouimenti & accidenti che naturalmente conuengono a questi corpi. Dee per tanto sapere ancora i corpi celesti con lor accidenti, perche quelli sono piu stabili & piu fermi, & cosi conoscere i mouimenti de' cieli & i congiugnimenti de' pianeti, come mostra Aristotele. Ma se uoi mi dite che le Theoriche de' pianeti consideran quelle cose per operare, io allhora ui dico che elle sono parte dell' Astrologia, & allhora non si possono chiamare scienze.

GI. Voi uolete adũque per saluare questa diuisione intenderla come hauete intesa la diuisione della Medicina? POS. Cosi uoglio, cioe chiamare Astrologia Theorica quella parte dell' Astrologia che e piu rimota dall'operare, & non e propriamente speculatiua.

GI. Voi (se ben mi ricorda) hauete detto che le facultà principali sono le scienze dalle quali nascono l'altre facultà. Hor Aristotele, doue egli nomina le facultà principali & le soggette, mette l'Astrologia per facultà principale & subalternante, a comparatione dell' Astrologia, la quale usano i marinai. Se l'Astrologia e facultà principale, adunque e scienza, adunque meritaua luogo piu honorato di quello che uoi gli hauete dato. POS. Dico quello che ho

sempre

sempre detto cho l'Astrologia non e scienza. Il fondamēto di cio e sempre questo che tutte le cose che son considerate dall'Astrologia, sono state prima considerate dalla Mathematica & della Filosofia naturale, da cui ella piglia i suoi principij.

GI. Perche adunque si dice che l'Astrologia e soggetta alla Mathematica, pigliando ancora i suoi principij dalla Filosofia naturale? POS. Io non mi allargherò molto sopra di ciò, poi che egli da altri e stato assai bene dichiarato.

Hora alla uostra prima ragione che Aristotele ha messo l'Astrologia tra le facultà principali, dico che egli non l'ha messa tra le principali assolutamente, ma a cōparatione dell'Astrologia marinaresca. Perche l'Astrologia che usano i marinai, e una certa Astrologia senza ragione, la quale e fondata solo sopra la prattica, ne i marinai sanno le cause di quegli effetti, ma l'Astrologia rende la causa di quegli effetti. & però hāno chiamato Astrologia Mathematica quella che rende la causa di quegli effetti, per uigor di quella parte che ella tiene della Mathematica, doue l'Astrologia marinaresca nō si puo chiamar Mathematica, perche non rende la causa, ma usa la esperienza. Quello stesso si fa nelle meccaniche. gli artefici fanno i suoi effetti per una certa prattica, & perciò le meccaniche son soggette alle Mathematiche, perche le Mathematiche rendono le cause degli effetti delle meccaniche. Onde dice Aristotele. Egli par bene che per operare, niuna differenza sia tra l'esperienza & l'arte, & piu tosto ueggiamo

In quali facultà ha messo Aristote. l'astrologia.

che

che gli huomini prattichi riescono meglio nelle loro operationi di quelli che hanno sola la ragione senza l'esperienza. ilche procede da questo, che l'esperienza è cognitione delle cose particolari, l'arti uniuersali, & tutte le operationi sono intorno alle cose particolari, perciochе il medico non sana l'huomo senõ per accidẽte, ma Callia, o Socrate, o alcun'altro, cosi chiamato, al quale è accaduto d'essere huomo. Se adunque alcun Medico ha la ragione senza sperienza, & conosce bene l'uniuersale, ma non il particolare che si contiene nell'uniuersale, molte fiate non sanerà, essendo sanabile quello che è piu particolare. Ma con tutto ciò noi pensiamo che il sapere & il conoscere sia piu nell'arte che nella esperienza, & habbiamo per piu sapienti coloro che hanno l'arte che coloro che hanno l'esperienza, perche la sapienza si acquista da ciascuno per lo conoscere, & questo è, perche quelli che hanno l'arte sanno il perche & la causa, ma non gia quelli che sanno solamente che una cosa è tale. Et per questa medesima cagione, noi giudichiamo esser piu honorati gli architetti in ciascuna cosa, & intender piu de i manuali & esser piu sapienti, perche essi sanno le cause delle cose che si fanno. Ma i manuali a guisa d'alcune cose inanimate fanno si, ma fanno non conoscendo, si come il fuoco arde non conoscendo d'ardere. ma questa differenza ui è, che le cose inanimate fanno cotali operationi per natura, e i manuali per consuetudine. Onde si comprende che gli huomini non sono piu saui per essere attiui, ma per hauere la ragione & per conoscere

Quali sono piu sapienti quei c'hanno l'arte, o quelli che hanno l'esperienza.

noscere le cause. Poi il potere insegnare è segno che altri sappia.

Et per questo pensiamo che l'arte sia piu scienza che non è l'esperienza, perche quelli che hanno l'arte possono insegnare & gli altri nò. oltre a ciò niun senso giudichiamo esser sapienza, ancor che i sensi siano le principali cognitioni che s'habbiano delle cose particolari, perche niun di loro rende la causa d'alcuna cosa, conciosia cosa che il senso del tatto conoscerà bene che il fuoco è caldo, ma non giudicherà gia per qual causa egli sia caldo. L'intentione adunque d'Aristotele nõ è di dire che l'Astrologia sia facultà principale, ancora che ella habbia un'altra sotto di se, perche nel uero ella non è principale, la principale è la Mathematica. Ma l'Astrologia è principale a comparatione d'alcuna altra arte, non gia semplicemente. & per questa cagione Aristotele in quel luogo insegnò che una medesima facultà poteua essere subalternante & subalternata. Volse adunque dire Aristotele che l'Astrologia era principale, a comparatione dell'Astrologia marinaresca. Et che questo sia uero, il mostra iui egli stesso dicendo, che la Musica che e secondo l'udire è soggetta all'Harmonica, & chiara cosa è che l'Harmonia è soggetta all'Arimetica. Et cosi uedete come cotesta ragione ancora nõ conchiude che l'Astrologia sia scienza.

Perche cõsidera l'Astrologia.

GI. La forza del uostro fondamento mi pare che consista in questo che l'Astrologia cõsidera per operare quello che la Filosofia considera solo per sapere,

pere, & tutta la differenza che uoi mettete tra le arti & le scienze è per rispetto del fine. Ma questo non mi pare che sia secondo la uia, la quale mette Aristotele in alcuni luoghi della Metafisica, doue proua la natural Filosofia esser contemplatiua, perche non è ne attiua ne fattiua. la ragion per la quale non è ne attiua ne fattiua, è secondo lui in quel luogo che il principio delle cose fattibili è in colui che fa, delle agibili nello agente, ma la natural Filosofia di quelle cose tratta, le quali hanno in se il principio del mouimento. doue pare che egli pruoui che l'habito contemplatiuo sia distinto dall'attiuo & dal fattiuo, non per lo fine, ma per altra cagione.

POS. *Se Aristotele non ha detto chiaramente la differenza che io ho detto, almeno l'ha circoscritta. perche dice che il principio delle cose agibili è nello agente, delle fattibili nell'efficiente, ilche è il medesimo con questo che l'habito attiuo & fattiuo sono per l'operare, perche son di quelle cose che da noi son fatte, percioche se quelle cose fossero secondo la natura hauerebbono il principio del mouimento loro in se stesse, come egli dice quando circoscriue questo operare, & quando dice che la laude & la uituperatione della mente contemplatiua, la qual non considera le cose agibili ne fattibili, consiste nel uero et nel falso.*

GI. *Hauete uoi auttorità d'Aristotele che mostri la distintion presa dal fine esser uera?* POS. *Molte. Et prima doue disse che'l fine della contemplatiua è la uerità & dell'attiua l'operare, & doue dice, l'in*

l'intelletto, ilquale per qualche cosa discorre, & è differente dal contemplatiuo per lo fine.

GI. Leuatemi quest'altra difficultà, benche quasi m'indouino la risposta che mi darete. Aristotele nella Methafisica mette l'Astrologia tra le Mathematiche, adunque è scienza. POS. Vi rispondo come prima, che Aristotele iui prende il nome di Mathematica in quanto comprende le Mathematiche uere & le subalternate alle Mathematiche, et perciò non seguita che l'Astrologia sia scienza.

GI. Mi ricordo hora d'un'altra ragione in fauor dell'Astrologia, perche ella ha il soggetto, & le passioni che del soggetto si dimostrano, ha le qualità & proprie passioni, ha le cause de gli effetti. l'Astrologia adunque dee essere scienza, perche la scienza si compone del soggetto delle passioni & delle cause, come mostra Aristotele in molti luoghi. POS. Gran noia dà a gli Espositori cotesta ragione, alla quale tuttauia altri copiosamente hanno risposto. Et però breuemente ui dico che quella ragion non ual nulla, perche cōcedendoui anche che l'Astrologia habbia il soggetto, habbia le proprie qualità, & habbia i principij, non perciò è scienza, percio che quel soggetto, quelle passioni, que' principij non sono semplicemente per sapere, ma per operare. a far dunque che quella uostra ragion uaglia & conchiuda bisogna aggiugnerui questa conditione, & dire nell'Astrologia è il soggetto, sono le proprie qualità & i principij per sapere, adunque è scienza, ma allhora io ui negherò quella parte della

proportione

propositione che sieno per sapere. Et che quello che io dico, sia uero, da questo si comprende che le mechaniche ancora hanno tutte queste cose, ne per tutto cio sono sciẽze, perche non le indrizzano al sapere.

Le conchiusioni, quando sono sciẽze.

GI. Si suol pur fare questa distintione che le conchiusioni, in quanto si conchiudono per le dimostrationi, sono scienze, ma in quanto mirano all'operare, non sono scienze. POS. Questa distintione non è d'alcun ualore, perche quelle conchiusioni, in quanto anche si conchiudono per quelle ragioni, mirano all'operare.

GI. Et come si chiama quel sillogismo che fa la conchiusione che mira all'operare? POS. Ve lo insegna Aristotele, quando definisce l'arte essere habito fattiuo con uera ragione, quella uera ragione che è posta nella definitione dell'arte, non è dimostratione propriamente, ma è una certa ragione, colla quale conchiudiamo la uerità. Non uale adunque il uostro argomento, nell'Astrologia è soggetto, ui son le passioni, & le cause de gli effetti, adunque ella è scienza, percioche queste cose non sono per sapere solo. Onde conchiudo che l'Astrologia non è scienza, & però giustamente fu posta dopo le scienze, & anche dopo la facultà ciuile, laqual considera le cose che appartengono all'animo, & dopo l'arte Militare, & dopo la Fisionomia, la quale immediatamente segue la Medicina, & dopo la Medicina.

Perche si metta l'Astrologia dopo la Medicina.

GI. Hor qui ui uoglio, qual ragione ui muoue a metter l'Astrologia dopo la Medicina, contemplando l'Astrologia il corpo celeste, ilquale di mente

d'Aristotele

d'Aristotele è piu nobile che non è l'huomo? perche il cielo ancora ha l'anima intellettiua secondo Aristotele. Se adunque la Medicina è da essere preposta a molte facultà per hauer piu nobile soggetto, l'Astrologia si douerà preporre alla Medicina, per hauere piu nobile soggetto che la Medicina. POS. Et io ui dico che'l soggetto della Medicina è piu nobile che quello dell'Astrologia.

GI. Come puo esser questo, contẽplando l'Astrologia il corpo celeste? POS. In due modi si puo cõsiderare che l'Astrologia tratti del corpo celeste. nell'uno per introdurre in esso qualche forma, & questo modo è falso, perche ella non fa questo. nell'altro, per insegnare d'introdurre qualche cosa ne i corpi inferiori, dalla notitia hauuta del corpo celeste. Hora io dico che la Medicina ha piu nobile soggetto, perche ella ragiona del corpo humano, introducendo in quello la sanità. ma l'Astrologia non cõsidera il corpo celeste, per insegnare d'introdurre in esso alcuna cosa, ma per insegnare dalla notitia hauuta di quello d'introdurre qualche forma nelle cose inferiori. Et però si dice che l'Astrologia indirizza molte operationi & che parla di molti corpi, & perciò non ha soggètto proprio il corpo inferiore, o forse per dir meglio, l'huomo, in quanto uiene esser fatta per sua utilità, & però l'Astrologia in molte cose puo essere di grande aiuto a gli huomini, ma il cielo è causa uniuersale di tutte le cose & non solo dell'humane.

GI. Et come rispondete a quello che dice Ari-

stotele in fauore dell'Astrologia? Pos. Che Ari stotele non uolle in quel luogo dire che l'Astrologia parli del corpo celeste nel modo, nel quale la Medicina parla dell'huomo, ma che l'Astrologia consideri il corpo celeste, per giouar poi a gli altri corpi & forse all'huomo, il fine dell'Astrologia non è il corpo celeste, ma d'indrizzare le cose di qua giù, & d'insegnarci, quando dobbiamo seminare et piantare & tali altre cose. Essendo adunque l'huomo di tutte le cose di qua giù la piu perfetta, & intendendo la Medicina in dare in esso piu propinquamente la sanità, per questo mettiamo nell'ordine della nobiltà, la Medicina innanzi all'Astrologia, perche l'huomo è il fine della Medicina nel modo detto, ma il fine dell'Astrologia non è il corpo celeste, percioche se ciò fosse, senza dubbio l'Astrologia sarebbe piu nobile della Medicina. Gli Astrologi non hanno considerato qual sia il soggetto dell'Astrologia. Se hauessero riguardo a tutte l'arti, hauerebbono ueduto che la loro intentione è d'introdur qual che cosa nel soggetto che essi cõsiderano. hor l'Astrologia non intende d'introdurre alcuna cosa nel cielo, ma considera il cielo per l'altre cose, & però il cielo non si può chiamar propriamente soggetto dell'Astrologia nella maniera che diciamo, gli altri soggetti esser soggetti dell'altre arti. gran differenza è tra' soggetti dell'altre arti & il soggetto dell'Astrologia, onde non possiamo dire che'l corpo celeste sia soggetto dell'Astrologia, si come diciamo l'huomo esser soggetto della Medicina, ne ancor l'huomo

Qual sia il fine della Astrologia.

mo

mo così particolarmente come è della Medicina.

GI. Parmi tempo hoggimai, hauendo uoi fatto un lungo ragionamento sopra tutte le scienze & arti, dalle quali dite nascer la nobiltà, di tornare a quella cosa, per cagion della quale hauete presa questa fatica, cioè a uedere che cosa sia la nobiltà, per uedere se alla nobiltà si deue alcuno honore, & douēdosi, se propriamente, o impropriamente le si deue, la qual cosa è utile per uedere quali huomini siano piu honorati & quali meno. Vorrei adunque sapere, come si conoscano secondo la uostra opinione questi gradi di nobiltà, & quali huomini siano piu nobili & quali meno. POS. I gradi della nobiltà si deono pigliare dall'ordine & grado delle facultà et habiti, quale ho posto, perche la perfettione delle cose si piglia dalle operationi, come habbiamo detto di sopra. onde le facultà piu nobili fanno le nobiltà maggiori. Douui l'essempio, se una città (per parlar prima della nobiltà publica) hauerà hauuti huomini dotti nelle scienze, sarà piu nobile dell'altre città che non hanno hauuto tali huomini, o che haueranno hauuto solamente de gli huomini dotti nell'arti. Simil mente se una città hauerà hauuti huomini eccellenti nella facultà ciuile, o nell'arte militare sarà piu nobile delle città che nōn gli haueranno hauuti. & così discendono i gradi della nobiltà, secondo i gradi delle facultà, come & per ragione & per auttorità d'Aristotele possiamo confermare.

Qual siano i gradi di nobiltà.

Habbiamo gia dichiarato che la nobiltà delle cose si dee prēdere dall'auuicinarsi piu al perfettissimo

bene, perche la nobiltà delle cose si prende dalla nobiltà delle operationi. onde par che la operatione secondo la uirtù è piu eccellente che non son l'altre operationi, perche s'auuicina piu al sommo bene, dalla qual cosa si giudica la nobiltà delle opere, et la nobiltà dalle operationi si giudica dall'auuicinarsi piu al sommo bene. Et però noi dicemmo che le scientie speculatiue erano piu nobili che non son le altre facultà, perche questa operatione, la quale è la speculatione è piu uicina & piu simile all'operatione del supremo bene. percioche Dio, secondo la mente di Aristotele, non ha senon una propria operatione, la quale è la speculatione, perche speculando se medesimo, specula ad un certo modo piu eccellente tutte le cose che dipendono da lui. Et però conchiudo che i gradi della nobiltà si deono pigliare dall'ordine delle facultà. Ma perche la nobiltà nasce dalle facultà & da gli habiti, & perche l'operatione secondo la uirtù è piu eccellente che non son le altre operationi, & perciò quella facultà che ha piu le sue operationi secondo la uirtù, sarà piu eccellente che non son l'altre, anzi ui dico che la nobiltà non per altro è communemente in prezzo, senon perche si pensa che da gli huomini da bene nascono gli huomini da bene. Ilche dopo Aristotele che l'afferma in molti luoghi apertamente, l'approua anco Horatio in questi uersi.

I gradi della nobiltà onde si debbono pigliare.

Di forte padre, forte figlio nasce,
Ne' pigri buoi, ne gli agili destrieri
Riluce la uirtù de' padri loro,

Ne

Ne d'Aquila giamai nacque Colomba.

Il medesimo si uede per esperienza ne' caualli & ne gli altri animali. Onde Plutarco parlando della nobiltà, disse. Se noi comperiamo caualli & cani buoni per far razza di tali animali, & per gli alberi procacciamo buoni semi, debbiamo credere ancora che all'huomo molto gioui la nobiltà per li suoi discendenti, perche certi principij nascosti & semi di uirtù uanno insieme colla generatione. Et però disse Homero di Telemacho,

Plutarco quello che dice della nobiltà.

Gli fu gran forza dal suo padre infusa.

La nobiltà ueramẽte è uirtù della schiatta, & la uirtù è cosa buona. la schiatta buona, nella quale son molti atti a generarsi buoni. & ciò auuiene, quando il principio è stato buono nella schiatta, perche il principio ha questa forza di produr molte cose a se simili, & questo è il suo ufficio. Et Euripide dice,

De i buon nascano i buoni, & de' cattiui
Nascano sempre i cattiui,

Et

Di padre rio non puo nascer buon figlio.

Et

Di madre ria non puo nascer buon figlio.

Et

La nobiltà dà speme che i figliuoli
Sien per hauer del mondo anco lo scettro.

Et

Nascer di buono e grande & chiaro merchio,
Perche la nobiltà ua sempre mai
Di bene in meglio in quei che degni sono.

Et Eldore dice

Come nasce di uipera una uipera,
Cosi d'un tristo suol nascer un tristo,
Et sempre il figlio al padre suo s'equipera.

Le quali sentenze benche non sieno necessarie, anzi molte uolte auuenga il contrario, nondimeno la uolgare openione è tale.

GI. Et come puo essere uero questo, dicendo Aristotele, nel luogo che poco innanzi citaste, che il nome del generoso di rado si conuiene a i nobili, et per conseguente di rado sono huomini da bene & imitatori de' loro progenitori? onde la nobiltà non puo essere in prezzo per questa opinione che da gli huomini da bene nascono huomini da bene, essendo all'incontro opinione, massimamente d'huomini saui, come d'Aristotele & d'Homero, che i nobili non siano generosi, ne seguaci delle uirtù del padre. Onde dice Homero

Se i nobili son generosi o seguaci delle uirtù del padre.

I figli il piu de' padri son peggiori,
E rade uolte auuien che sian migliori.

POS. Questa cosa ha la ragione & la esperienza cōtra di se, & si dee credere che i buoni padri ammaestrino bene i lor figliuoli, & l'educatione per la maggior parte è cagione della bontà & della tristitia degli huomini. è ben uero che non è necessario che ogni uolta che il figliuolo rassomiglia il padre, egli sia tanto eccellente quanto il padre, onde par che sia uero quello che dice Francesco Petrarca, che rade uolte un figliuolo d'un padre eccellente è eccellente, & non sempre un figliuolo eccellente è nato di pa-

Il Petrarca quello che dice al figliuolo d'ū padre eccellente.

dre eccellente, percioche quanto fu egli men chiaro il figliuolo di Scipione Africano che Scipione Africano? Et Cesare quanto fu egli piu chiaro di suo padre? Bastiui che la nobiltà è in prezzo per l'opinion detta. Et per questo la nobiltà non puo mai nascere di luogo, doue non sia stata bontà & uirtù morale, si che si presuppongono le uirtù morali, come necessarie alla nobiltà. Et perche la uirtù morale è di due maniere, l'una intellettiua, l'altra morale, la uirtù intellettiua è piu eccellente della morale. Et per questo la nobiltà presa dalla uirtù intellettiua è piu eccellente, cosi l'altre facultà & uirtù intellettiue che s'aggiungono alla nobiltà, fanno la nobiltà maggiore o minore, secondo i loro gradi, ma la uirtù morale è il fondamento, il quale leuato uia, la nobiltà si perde, ancor che rimanesse l'eccellenza nella uirtù intellettiua & nell'altre facultà nobilissime. Ilche accennò in un'altro proposito Cicerone, quando disse, il popolo Romano elegge i magistrati, li quali, se sono dotati d'alcuna facultà egli lo ha per bene, ma quando ancor non sieno, si contenta solo della bontà & della uirtù loro.

GI. Mi pare hauere udito dire che Bartolo, doue parla della nobiltà è di diuersa opinione, & per altra uia procede ad inuestigar la natura di essa nobiltà, mettendo tre specie di nobiltà, la Theologica, la Naturale & la Ciuile. Et Dante similmente in quella sua canzone che comincia.

Bartolo mette tre sorti di nobiltà.

Le dolci rime d'Amor ch'io solia
Cercar ne' miei pensieri.

La qual canzone nel medesimo luogo e da Bartolo partitamente essaminata, doue Dante, recitate alcune opinioni altrui pare che metta la sua, la quale è questa che la nobiltà nasce dalla predestinatione, si che solamente gli eletti & quelli che hãno a saluarsi secondo lui, sono nobili. Pos. Quel che dice Bartolo, se non s'intende sanamente, a me non piace. Et il parer di Dante, giudico che si scosti in tutto dalla uerità, non pur d'Aristotele, & alcune delle opinioni che esso riprende, stimo che sieno migliori della sua.

Gi. Io udiua dir da molti che la nobiltà nõ era cosa reale, ma che l'opinione sola de gli huomini la faceua. Pos. Di questi tali cosi parla Epicarmo.

Epicarmo.

L'ignobil di costumi mi dà pene,
Quando la nobiltà, dice è niente,
Perche a cieco specchiarsi non conuiene.

Et ueramente la cosa sta in questo modo, perche la nobiltà è qualche cosa realmente, & non consiste solo nell'opinione, ma è una delle cose che sono al mondo, & fa qualche differenza tra gli huomini, perche pogniamo un caso possibile che due fanciulli nascano in un bosco, l'uno di padre & di madre uillani, l'altro di padre & di madre nobili, & sieno amendue nodriti et alleuati d'un medesimo modo, io ui dico che quel d'essi che sarà nato di padre & di madre nobili, apprenderà con piu facilità le uirtù, cosi le intellettiue come le morali, & le maniere e i costumi laudeuoli che quell'altro che sarà nato di padre & di madre uillani. Ecco adunque che la

Quanto importi l'essere nato di padre e di madre nobili.

nobiltà

nobiltà puo ueramente qualche cosa, & la cagione è, perche colui che è nato di nobile lignaggio (tutto che per qualche impedimento alcuna uolta possa altramente accadere) per essere piu temperato, & piu dilicato, sarà piu acconcio ad apprendere tutte le uirtù. Et per questo rispetto le ricchezze sono state poste tra le parti della nobiltà, intendendo per parte di nobiltà quello che conserua la nobiltà, perche le ricchezze sono instrumento da disporre meglio gli spirti, potendo i ricchi usar di buone uiuande, le quali poi fanno gli spirti piu sottili, & piu atti ad imprender le uirtù. GI. C'è perauentura un'altra ragione oltre alla uostra che egli si crede che i ricchi habbiano potuto far meglio alleuare, & ammaestrare i lor figliuoli, & che non gli habbiano per pouertà messi ad esercitij, et ad arti meccaniche, liquali figliuoli quādo poi son cresciuti, per essere agiati delle cose del mondo, posson tenere appresso di se ualent'huomini, et ꝑ tal uia riuscire eccellēti ī tutte le uirtù, ilche nō pośśō fare i poueri.

Ma ditemi un poco, uno ignobile puo egli uienir nobile? POS. La definitione della nobiltà ui chiarirà questo dubbio. La nobiltà adunque è honoreuolezza de' maggiori, & uirtù della schiatta, come mostra Aristotele. Et perciò ui dico che uno, il qual non sia nobile nō puo diuentar nobile, perche la nobiltà non ha uirtù sua, ma d'altrui, cioè de' maggiori. Egli nō puo fare che i suoi maggiori habbiano hauuto quelle uirtù che danno la nobiltà, puo bene esso acquistar le uirtù, & intellettiue, & morali,

Se uno ignobile puo diuenir nobile.

morali, per le quali ſarà piu eccellente, & piu degno d'honore che molti nobili, percioche la nobiltà non è tanto gran coſa, quanto ſi crede, ne comprende ella il tutto, ne è la maggior perfettion del mondo. & ual molto piu la uirtù ſenza la nobiltà che la nobiltà ſenza la uirtù. onde diſſe quel Poeta ſcriuendo a Piſone.

Quinci la tua uirtù mi chiama, & tira,
Et la tua uita in tutte guiſe degna
Di marauiglia che ſe nobiltate
Portata dalle faſcie non haueſſi,
Ella di nobiltà ti fora in uece.
Perche, che gioua hauer i gran palagi
D'imagini adornati, e di trionfi
Di chiari anteceſſori, & che ſian pieni
Di Conſoli infiniti del caſato
I ſacri annali, & le memorie antiche,
Se poi la uita in alcun biaſmo incorre?
Manca in colui l'honor tutto, & la gloria
Della famiglia che uien ſol lodato
Per la ſtirpe gentile, ond'egli naſce.

Et ueramente con ragione, perche la nobiltà nõ uale per altro, ſenon perche ſi ſtima che de gli huomini da bene naſcono figliuoli ſomiglianti, ſi come uediamo che molti figliuoli naſcono ſimili di faccia, & di qualche altro accidente non ſolamente al padre, ma a loro auoli ancora, di che Ariſtotele adduce alcuni eſempi, & ne rende la ragione in altro luogo. Et Lucretio medeſimamente, & Plinio, come parimente ſi legge nelle hiſtorie di molte famiglie di Re, & di

Principi,

Principi, liquali haueuan tutti un medesimo segno nella persona. Hor se uno è uirtuoso che bisogno ha egli della nobiltà? E ben uero che oltra la uirtù che egli ha, se fosse nobile, meglio sarebbe, perche un nobile essendo nell'altre cose pari, è piu honorato d'uno ignobile. il perche dice Cicerone che la uera nobiltà ha gran forza, & Aristotele che quelli che non hanno ne la nobiltà, ne la uirtù, a torto sono stimati degni di grande honore. Et Aristotele dice che l'ignobiltà macula la felicità, di modo che uno ignobile non puo esser perfettamente felice, quantunque uno ignobile uirtuoso sia piu felice che un nobile non uirtuoso, perche a lui mancano le cose accidentali, doue al nobile mancano le essentiali, ma essendo pari nell'altre cose. Ne è uero ancora quello che a consolatione de gli ignobili, dice M. Francesco Petrarca, che egli è meglio di nascere ignobile che nobile, in ogni maniera di uita, perche se tu uuoi, dice egli, seguire i diletti carnali, & la strada calcata dal uolgo, tu meriti piu scusa, non hauendo hauuto tuoi maggiori, liquali tu habbia potuto seguire, & da loro imparare, & de' quali uergogna ti sia adombrar la chiarezza. Ma se tu eleggi il sentiero della uirtù, doue rare pedate d'huomini si scorgono, tu sarai tanto piu chiaro, quanto essendo tu nato in luogo basso, & piu oscuro, ti sarai solleuato. tutta la chiarezza sarà tua, & niuno compagno haurai che'n quella partecipi, tu solo sarai chiamato fondatore della schiatta, & della famiglia tua. tu hai adunque nascendo ignobile il modo di conseguir

La uera nobiltà ha gran forza.

Il Petrarca in scusa de gl'ignobili.

grandissima

grandissima laude, di farti nobile da te, & di dar la nobiltà, & non di riceuerla tu. darai a' tuoi discendenti quello che i tuoi maggiori non hanno dato a te, cioè che essi nascano nobili. Et è molto maggior cosa, fondar la nobiltà che trouarla fondata da altrui. M. Francesco Petrarca meriterebbe riprensione di quello che egli dice, se non fosse chiaro che egli parla probabilmente, & per consolar gli ignobili, come ho detto, piu tosto che perche tal fosse la sua mente, che certo quando ella fosse stata tale, egli si sarebbe ingannato, conciosia cosa che lasciando la prima maniera di uita, laquale niuno si dee proporre a seguire, nella seconda non è dato minor campo di laude a i nobili, potendo i nobili mettersi al paragon de' lor maggiori, & piu che generosamente sforzarsi d'auanzarli, ilquale è molto maggior grado di perfettione che nõ è quello degli ignobili, liquali se talhora paiono piu eccellenti de i nobili, ciò auuiene, nõ perche essi sieno ueramẽte tali, ma per non hauere hauuto innanzi a se alcuno altro. E ben poi uero quel che dice il Petrarca in altro luogo, intendendo de' nobili uitiosi che la chiarezza de' maggiori, è macchia de' discẽdẽti nõ generosi, laqual meglio si conosce, quãdo si mette al paragone della nettezza, & splendore de gli antichi, allhora è grãde sciocchezza il uantarsi delle altrui uirtù, perche quãdo ciascuno raddomandasse il suo, egli quasi una nuoua cornacchia d'Esopo rimarrebbe spogliato, & ignudo, & uituperato affatto, & quãtũque la sua famiglia fosse stata antica, a lui

De' nobili uitiosi.

lui nõ farebbe alcun prò, ma piu tosto dãno, perche si potrebbe pẽsare che l'antichità hauesse spẽta quella chiarezza, & seccata la radice di quello albero, delle cui frondi egli si uolesse inghirlandare, imperoche tutte le cose che nascono col tẽpo, col tẽpo muoiono. quante famiglie nobili sono gia state, delle quali hor non ne resta memoria alcuna? Quinci diceua Platone che tutti i Re traheuano origine da' serui, & tutti i serui da' Re. Cicerone disse d'un nobile, & uitioso che egli era nascostamẽte salito alle dignità, & a gli honori, per error de gli huomini, & per fauor delle imagini affumicate de' suoi maggiori, le quali egli in altro nõ rassomigliaua che nel colore. Et Antigono ad un giouanetto nõ molto ualoroso, ma figliuolo di padre ualoroso domandando egli il medesimo stipẽdio che era stato dato al padre, ò giouane, rispose, io pago i Soldati secondo il ualor proprio, non secondo il ualor paterno. benche non è forse da biasimare, anzi da cõmendare infinitamente la gratitudine, laqual mostrano i Signori Vinitiani tra gli altri uerso i figliuoli di que' Soldati che hanno speso il tempo, et la uita ne' lor seruigi, perche, come che ciò sia honesto, egli è anche utile a chi'l fa, accendendosi per questo gli animi altrui, & incitandosi di uenire a i loro seruigi, et d'adoperaruisi ualorosamente a beneficio de i loro discendenti, per cõto de' quali da gli huomini si fanno molte cose che altrimente non si farebbono. Et per questo disse Cicerone. Tutti i ualent'huomini sempre fauoriscono la nobiltà, & perche è utile alla Republica che gli huomini

La nobiltà col tempo si estingue.

Detti di Platone, e di Cicerone intorno alla nobiltà.

mini nobili ſieno degni de' loro maggiori, & perche uale aſſai appreſſo di noi la memoria de gli huomini chiari, & di quelli che hanno fatto qualche beneficio alla Republica, ancor dapoi che ſono morti.

GI. Et un nobile potrà egli diuenir ignobile?

Se un nobile puo diuenir ignobile.

POS. Ne queſto ancora è poſſibile, potrà bene un' huomo nobile diuenir peggior d'uno ignobile. Se uno è nato nobile, & habbia de' uitij, egli non potrà mai fare che non ſia nato nobile, potrà ben per ſuoi uitij eſſer peggior d'un'altro che non ſia nobile. Egli è nato nobile, cioè ha hauuto il padre, & i ſuoi antichi honorati, & eccellenti in uirtù, come potrà egli fare che quelli ſuoi maggiori non ſieno ſtati uirtuoſi? non puo adunque perder la nobiltà, ſe bene, come s'è detto, egli puo diuentar peggiore d'uno che non ſia nobile.

Poſſono ancora gli ignobili, pur che ſieno uirtuoſi, eſſere amici de' nobili, perche la uirtù leua queſta differenza, & piu puo la uirtù che la nobiltà, non ualendo la nobiltà, ſenon per uigor della uirtù, perche ſi penſa, come ho gia detto, che chi naſce nobile, ſegua le uirtù de' ſuoi maggiori. Onde diſſe Cicerone, egli era per l'opinion de gli huomini raccomandato dalla nobiltà, laquale è una luſingheuole conciliatrice, & che fa diuenire amici gli huomini di coloro che la poſſedono, ma la uirtù ſola da ſe uale. Onde diſſe Euripide.

Piu puote la uirtù che la nobiltà.

,, Meglio è il bene operar che l'eſſer nobile.

Et Soſtrato ſonatore, eſſendo uituperato, per eſſer nato ignobile, riſpoſe. Anzi per queſto io ſon

piu

piu degno d'honore,& di marauiglia, perche la mia ſchiatta da me comincia. Et Socrate eſſendogli detto il medeſimo da un nobile uitioſo,gli diſſe,la ſchiatta uitupera me, ma tu uituperi la ſchiatta. Et Cicerone ad uno altro, la mia ſchiatta comincia da me, la tua finiſce in te.

Quale è la nobiltà della ſchiatta.

GI. Ariſtotele parlando della nobiltà publica, & priuata, dice che la nobiltà della ſchiatta,& della città è che gli habitatori ſieno antichiſſimi, & che i primi ſieno ſtati Capitani famoſi,& chiari di uirtù. Et che molti di quella ſchiatta ſieno ſtati eccellenti nelle coſe che ſi deono diſiderare. Hora io uorrei ſapere, ſe a fare che una famiglia,o una città ſia nobile, ſi richieggono tutte quelle conditioni che mette Ariſtotele. Per una ragione mi pare di ſi,perche Ariſtotele parla colla copula, per una altra di nò,perche ſi trouarebbono pochi nobili, conciosia coſa che rari ſieno quelli che habbiano tutte quelle conditioni. POS. Prima che procediamo auãti, douete ſapere che non parliamo della nobiltà ſecondo Ariſtotele, perche la ſua opinione ci pare piu ragioneuole che quella di Diogene, ilqual diceua, quelli eſſer nobili che diſprezzano le ricchezze, i diletti, la gloria, & la uita, & che quella di Socrate che la nobiltà foſſe la temperatura,del corpo,& del l'animo, perche eſſi uſauano il nome di nobiltà impropriamente, o ſe intendeuano d'uſarlo propriamente errauano, come anche Euripide dicendo.

Diogene, quali intendeua eſſer nobili.

Euripide del nobi.e.

›› Nobile è ſolo il buono, & quando alcuno

›› Sia

,, Sia nato di buon padre, & ei sia tristo,
,, Merta ignobil da tutti esser chiamato.

Et

,, Nobili chiamo quei che di natura
,, Son forti, & giusti, benche di uil serui
,, Sian nati, & di famiglia bassa, e oscura.

Ouidio.

Et Ouidio.

,, Tu colla nobiltà de' tuoi costumi,
,, Vinci la nobilissima tua stirpe.

Et

,, Tu raddoppi chiarezza alla tua stirpe,
,, Nobile essendo d'animo, e pregiato.

Vsano adunque impropriamente il nome di nobiltà, per bontà, & generosità. Et molte uolte ancor s'usa questo uocabolo per grande, per famoso in mala parte, onde diremo scelerità nobile, & meretrice nobile, & talhor per eccellente, & famoso in buona parte, si come Filosofo nobile. Ma noi pigliam qui propriamente questo uocabolo di nobiltà, cioè in quello medesimo significato, nelquale appresso i Greci si piglia EVGENIA. Ilqual uocabolo tanto uale quanto dire, nascimento di buona schiatta. Hora ui uoglio recitare alcuni be' luoghi d'Aristotele, doue e' parla della nobiltà, liquali ci aiuteranno molto a dichiarar tutti i dubbi che potessero occorrere, & prima reciterò la definitione famosa che egli dà della nobiltà (dellaquale anche hogia parlato) perche secondo quella si dee gouernare tutto'l nostro ragionamento della nobiltà. Dice adunque Aristotele che la nobiltà è una certa honoreuolezza de'

Eugenia ql-lo che dinota.

Diffinitione della nobiltà.

za de' maggiori, & è uirtù del genere & della schiat ta. Poi mette la differenza che è tra nobile & gene roso, dicendo che nobile è colui che ha hauuti i suoi maggiori honorati per qualche uirtù, ma generoso colui che seguita & imita, & rappresenta le uirtù de' suoi maggiori, ilqual uocabolo dice Aristotele, rade uolte conuenire a nobili, perche essi per lo piu sono uili, essendo nelle famiglie certe, come stagioni, non altrimente che ne' campi. La onde essendo la famiglia buona, per un certo tempo nascono huomi ni eccellenti, poi peggioran di cōditione, le famiglie d'huomini d'acuto ingegno si tramutano in huomi- ni furiosi & bestiali, di che fan fede i discendenti di Alcibiade, et di Dionigi il maggiore, ma le famiglie d'huomini stabili & fermi terminano in huomini pi gri & materiali, & di ciò danno testimonianza i di scendenti di Cimone, di Pericle, & di Socrate. Ge neroso adunque è quello che s'è detto, & questo uo cabolo s'usa di dire de gli animali bruti ancora, li quali conseruano in se la bontà della loro schiatta, chiamandosi un cauallo generoso. Et però può esse- re che uno huomo sia nobile, & non generoso, ilqua le habbia hauuti i suoi maggiori uirtuosi, de quali esso non seguiti le uirtù. In un'altro luogo dichiara Aristotele che cosa sia questa honoreuolezza de' maggiori, & prima mette il testo che uoi ultima mente hauete allegato, ilquale conuien piu alla no biltà publica che alla priuata, poi mostra che cosa sia la nobiltà priuata. dice ch'ella è, ouero per uia d'huomini, ouero per uia di donne, & per legittima

Differenza tra nobile e generoso.

Honoreuolezza de' maggiori.

generation da loro, & così come nella città, così ancora nella priuata nobiltà, per qualche altra che i primi sieno stati chiari per uirtù o per ricchezze, o cosa che meriti honore, & che molti della famiglia sieno stati famosi, tanto huomini quanto donne & giouani & uecchi. In altri luoghi ancora parla Aristotele della nobiltà, & sempre dice che ella è la uirtù del genere & della schiatta, come mostra anche il suo uocabolo Greco EVGENIA, del quale u'ho poco dianzi parlato.

Hora al uostro dubbio che era questo, se tutte le conditioni che mette Aristotele, si richieggono alla nobiltà, rispondo che se uno uolesse la piu perfetta nobiltà che si potesse trouare, bisognerebbe che egli hauesse tutte quelle conditioni. Ma perche cio è cosa troppo difficile, per questo gli huomini non sono obligati ad hauerle tutte, ma basta hauerne alcune, dellequali parleremo poi. Et il medesimo dico della nobiltà publica. Et perche Aristotele le metta tutte insieme, & parli colla copula, non è perciò intention sua di dire che non si possa chiamar nobile uno che non habbia tutte quelle parti, ma uuol dire che ciascuna di quelle parti e utile a producere la nobiltà. Et questo conferma egli, quando ragionando della nobiltà priuata, parla dicendo, o per uirtù, o per ricchezze.

Quanti huomini uirtuosi bisognino a fare un nobile.

GI. Se la nobiltà è honoreuolezza de' maggiori, come uoi affermate, ditemi un poco, quãti maggiori chiari & uirtuosi bisognano a fare un nobile? Puo egli essere che uno, ilquale habbia hauuto solo il padre

dre chiaro & uirtuoso sia nobile? POS. Vno non può esser chiamato nobile assolutamente p hauer hauuto il padre ancor che eccellẽtiss. in tutte le uirtù, ha nondimeno qualche grado & principio di nobiltà, non dico gia che egli possa esser piu chiaro d'un nobile, perche è possibile che uno non sia nobile et sia piu eccellente d'un nobile, perche la nobiltà non dimostra altro che quella honoreuolezza de' maggiori. Dico adunque, che se uno nasce solo di padre chiarissimo, non si può assolutamente chiamar nobile, perche la nobiltà si piglia dalla commune opinion de gli huomini, li quali pensano che da gli huomini da bene nascano gli huomini da bene, secondo che afferma Aristotele quando dice, come da gli huomini nascono gli huomini, dalle bestie le bestie, cosi da gli huomini da bene nascono gli huomini da bene. La nobiltà adunque porta seco questa opinione, che gli huomini che nascono nobili sieno piu atti alle uirtù. Ma questa opinione non si puo generare da un'huomo solo che sia stato chiaro, ne da due, onde conchiudo, che uno, il qual habbia hauuto quattro maggiori, o almeno tre eccellenti in qualche uirtù, si può chiamar nobile, perche da tre o da quattro huomini si puo trarre questa opinione. Se ueggiamo uno nato di padre uirtuoso, ilquale habbia hauuto medesimamente l'auolo & il bisauolo honorati per alcuna uirtù, allhor facilmente possiamo pensare che colui che nasce da questi tre huomini da bene, sia ancor esso huomo da bene. et per questo, a fare che uno sia nobile, bisogna almeno che habbia hauuto il padre, l'auo

La nobiltà si piglia dalla commune opinione de gli huomini.

lo & bisauolo honorati in alcuna uirtù, ne parmi che questa opinione possa nascere di minor numero di tre, & il tempo, nel qual si puo far questa opinio ne, è l'età di tre huomini, ouero iui intorno, onde Homero quãdo nomina alcuno huomo eccellente & nobile, nomina molte uolte insieme il padre, & l'a uolo, & alcuna uolta ancora il bisauolo, & pari mente per le tre medesime progenie si perde la no biltà, quando il bisauolo, l'auolo, & il padre dege nerano, perche è quella medesima presontione che da i cattiui nascono i cattiui, come che da i buoni nascano i buoni.

Se'l primo, onde nasce la nobiltà, si puo chiamar nobile.

GI. Hora il primo, onde nasce la nobiltà, po gniamo il bisauolo, può egli chiamarsi Nobile? per una ragione mi par di nò, perche la nobiltà in que sto modo non sarebbe honoreuolezza de maggiori, o bisognerebbe andare in infinito, perche quel primo non hebbe auanti di sè maggiori chiari, conciosiaco sa che se n'hauesse hauuto, esso non sarebbe il primo, per una altra ragione mi par di si. perche se ciò non fosse, i discendenti che sono nobili, sarebbono discesi da uno ignobile. POS. Vi rispondo che'l primo, co me che fosse il piu chiaro huomo del mondo, non si puo chiamar nobile, pche la nobiltà è honoreuolez za de maggiori. ne io ho detto prima il contrario, ho ben detto che un medesimo, ilquale sia ignobile, non puo diuenir nobile, ma pure altri possono nasce re & descendere nobile da lui. Hora io parlo di per sone diuerse, prima parlaua d'uno medesimo. Et pe rò ui raffermo che da huomini ignobili possono na

scer

scer huomini nobili, la prima Nobiltà nasce dalla nõ nobiltà, onde se tre almeno si richieggono a fare un nobile, niuno di quelli si potrà chiamar nobile, per che a chiamarsi nobili, bisognerebbe che hauessero hauuto tre altri innanzi a se uirtuosi, essendo la no biltà non uirtù propria, ma de maggiori, come tan te uolte s'è detto. il quarto sarà nobile. Et questo nõ solo non dee parere strano, ma ancora è sommamen te necessario, quando la nobiltà si genera di nuouo, perche ciascuna generation di nuouo si fa da quello che non è ueramente, ma solo in potenza. Et per tan to que' primi non saranno ueramente nobili, ma so lamẽte come causa della nobiltà. Si richieggono adũ que tre, o quattro maggiori a far nobiltà. Bene è ue ro che quanto piu sono, tanto piu si fa maggior no biltà. onde uno, ilquale hauerà hauuto otto maggio ri chiari & honorati, sarà piu nobile d'un'altro, il quale ne hauerà hauuto sol quattro.

GI. Aristotele dice che alla nobiltà della città si richiede che gli habitãti sieno antichi. Che gioua questa antichità? perciochè in una città sarãno mol ti artefici antichi, liquali non è però da dire che la possano render nobile. POS. L'antichità sola per se non fa la nobiltà, ma congiunta colle uirtù.

Se l'antichità fa sola la nobiltà.

GI. Per qual cagione adunque si chiaman nobi li le città. POS. Perche hanno hauuto huomini eccellenti in uirtù, ilche è segno che quel sito, quella contrada & quella città produce huomini eccellen ti. Et per questo diceua M. Francesco Petrarca, che niuna cosa tanto ampliaua la città quanto la uirtù

& la gloria de' cittadini. Et quell'altro diceua, essendo tu nato cittadino di Sparta, cerca d'ampliar la gloria di Sparta, & Plinio scriue, che ne' sacri certami della Grecia, non coronauano i uincitori, ma diceuano ch'essi coronauano la patria loro. Bene è uero che non è necessario che una città produca tutti gli huomini buoni. onde diceua Epicharmo.

,, Nessun luogo fa tutti o buoni, o tristi.

Et tanto non nuoce molto l'esser nato piu in un luogo che in un'altro. onde diceua l'istesso Poeta.

,, I buoni benche nati in Ethiopia
,, Son nobili. Anacharsi non è Scita,
,, Scita è colui che di uirtute ha inopia.

Et Anacharsi essendo ripreso, perche era Scita, rispose, io sono ben di natione, ma non gia di costumi. Et quel Poeta Greco dice.

,, Troia con Hettor cadde, ne difesa
,, Alcuna contra Greci, mai piu fece.
,, Pella con Alessandro, ilche ben mostra
,, Che i cittadin danno alla patria fama.
,, Non la Cittade pregio a' Cittadini.

Non per altra cagione adunque si proua la nobiltà d'una città, se non perche ella produce huomini eccellenti, cōciosiacosa che se si trouassero in una città huomini eccellenti. i quali tuttauia fosser nati altroue, quella città nō acquisterebbe per loro alcuna nobiltà. hor l'antichità per se solo non fa la nobiltà, ma tanto aiuta la nobiltà che senza essa niuno puo esser nobile di quel luogo & di quella città.

GI. Aristotele dice un'altra cosa che mi pare

hauere

hauere un poco di difficultà, cioe che le donne giouano a dar la nobiltà, io non so, come questo possa essere, non solendo le donne essere eccellenti in alcuna di quelle uirtù, delle quali uoi hauete ragionato, come la Filosofia, la Militare, la Medicina, & altre tali. POS. Aristotele ha detto il uero che le donne danno la nobiltà, perche esse hanno quelle uirtù che posson produrre la nobiltà, cioè le uirtù morali, le quali come gia u'ho detto sono il uero fondamento della nobiltà.

Le donne giouano a dar la nobiltà.

GI. Se non hanno le uirtù intellettiue, come possono dar la nobiltà? POS. Altra è la uirtù che conuiene agli huomini, altra quella che si richiede alle donne, come ben ci insegna Aristotele, quando dice che la uirtù delle donne, è di due maniere, l'una del corpo, l'altra dell'animo. la uirtù del corpo è la bellezza & la statura grande, dell'animo la castità & lo studio di lauorare senza auaritia. Queste sono le uirtù donnesche, & però se le donne non hanno le uirtù intellettiue, non son degne di biasimo, perche non conuengono loro tali uirtù, non dico mica che non le possano hauere, perche direi la bugia, percio che hanno gli instrumenti da poterle hauere, et molte donne le hanno hauute.

Virtù delle donne di due maniere.

GI. Et per qual cagione Aristotele delle uirtù dell'animo attribuisce sol due alle donne, cioè le castità & lo studio di lauorar senza auaritia, se elle, come a me pare, le possono hauer tutte? POS. Possono per certo hauerle, ilche si puo prouare, & per le ragioni & per l'esperienza, onde nō debbono esser cosi

Le donne possono hauer tutte le uirtù.

gittate uia, come par che uoglia Aristotele, quando le fa ſuddite all'huomo, & che a lui ubbidiſcano eſſendo coſa ragioneuole che eſſe ancora comandino. Et che la ragione ciò moſtri, di quì ſi comprende, perche hanno l'intelletto, & gli inſtrumenti dell'intelletto che ſono i ſenſi interiori, & eſteriori, come hanno gli huomini, per lo mezo de i quali eſſe imparano quello che tutto 'dì ueggiamo impararſi. Adunque le donne poſſono imparar quelle coſe che imparano gli huomini, che altrimente la natura haurebbe dato loro in uano l'intelletto, & gli inſtromenti dell'intelletto, come che la natura non ſoglia mai fare alcuna coſa indarno. Potran per tanto le donne imparare, & le ſcienze, & le altre facultà tanto attiue, quanto fattiue, & in brieue tutte le altre uirtù, ilche parimente ci dimoſtra la eſperienza, eſſendo ſtato preſſo che infinite donne, come ſi raccoglie dalle hiſtorie, lequali hanno hauuto, & le uirtù morali, & tra quelle la fortezza, & animoſità, di cui è meno credibile, & le intellettiue, come l'intelletto, la ſcienza, la ſapienza, la prudenza, & l'arte, & per raccontarne alcune cominciando da quello che è men ueriſimile di loro, & laſciando di dire delle Amazoni, laqual non è coſa punto fabuloſa, eſſendo Argo uoto d'huomini per guerre fatte, Teſelide donna di quella città, hauendo confortato l'altre donne a prender l'armi ualoroſamente difeſe la ſua Patria da Cleomene Re di Lacedemone che u'haueua l'aſſedio intorno. Qui taccio della fortezza d'Artemiſia, moglie di Mauſolo, d'Hyſicratea moglie

Eſempi diuerſi di donne ualoroſe.

glie di Mitridate Re di Ponto, delle donne Lacedemonie, di Tomyri Reina di Scyti, delle prodezze di Zenobia Reina di Palmyrei donna fortissima & letteratissima, perche meglio è tacerne che dirne poco, & uengo a i tempi piu moderni. Nel tempo che gli Inglesi sotto Carlo sesto Re di Francia haueuano occupato una gran parte di quel regno, fu una giouanetta nominata Giouanna per sopra nome pulzella figliuola d'un Pastore del Duca di Lorena, laqual non essendo ancora peruenuta al quintodecimo anno della sua età, per le marauigliose uisioni che le ueniuano era stimata profetessa. Onde fu mandata a Carlo settimo Re di Francia, a cui promettendo ella la uittoria, non prima le fu creduto che fu trouata ueriteuole in molte altre preditioni. Onde hauendo acquistato credito fu fatta capitana generale dello esercito Francese. Armatasi dunque & salita sopra un gran cauallo, non si conoscendo differenza da lei ad un capitano maschio, con grande animo fece leuar l'assedio de' nimici d'intorno ad Orliens, doue cõbattendo fu ferita in una spalla. Indi accampatasi a Troia di campagna la pigliò contra il pensier di tutti, Et fece coronar Carlo settimo in Rens, come è costume, liberata quella città dall'assedio. Poco dopò combattendo Parigi, ella tra primi soldati montò sopra le mura della città, doue quantunque le fosse passata dall'un canto all'altro la gamba cõ una saetta, nondimeno non si mosse punto dall'impresa. Scriue il Petrarca hauer ueduto a Pozzuolo una dõzella detta Maria, laqual posto giù l'habito donnesco

Petrarca di una giouane detta Maria.

per

per le parti che erano in que' paesi, si uestì da huomo, & armossi, & dounque accadeua combattere co' nemici, era la prima ad entrare in battaglia, & l'ultima ad uscirne. Orsina moglie di Guido primo Torello, intendendo, come i Vinitiani hauean posto l'assedio a Guastalla castello del marito, essendo lui absente, armatasi uirilmente, & hauendo con una compagnia di soldati assalito i nimici, & uccisone molti ualorosamente difese quella terra. Margherita figliuola di Voldimaro Re di Suetia, & moglie d'Aquino Re di Noruegia, rimasa herede di questi regni per la morte del padre, & del marito, & della Datia ancora, per la morte d'Olao suo figliuolo, essendole mossa guerra da Alberto Duca di Monopoli, gli andò incontro con uno esercito, & fatta battaglia lo uinse, & fe prigione, & di lui alla guisa de i Romani trionfò. Hauendo Macometto Re di Turchi mosso guerra a i Vinitiani, mandò una grande armata a prender l'Isola di Metelino, doue assediando la terra di Coccino, i terrazzani usciti fuora combatteuano gagliardamente contra Turchi. Hora hauendo ueduto una giouane chiamata Marulla suo padre essere stato ucciso nella battaglia, & i suoi cittadini gia cominciare a perdersi d'animo, armata si si fece auanti nella prima schiera, doue combattēdo ualorosamente, & seguitata da Coccinesi, iquali si uergognauano d'esser uinti d'ardire da una dōzella, discacciò dalle mura i nemici. Buona Lombarda di Valtellina prima serua, ma poi moglie di Pietro Brunoro Parmigiano, essendosi nella guerra de Venetiani

netiani

netiani contra Francesco Sforza Duca di Milano, perduto Pauono castello del territorio di Brescia, piu d'ogni altro fu cagione col suo ualore & animo sità combattendo che egli si ricuperasse. Margherita moglie d' Arrigo Re di Inghilterra, & sorella di Renato Re di Napoli, intendendo che il marito in una battaglia era stato uinto, & fatto prigione, messo insieme presto un'esercito n'andò ad un passo, per onde il nimico douea passare, nel qual luogo fatta battaglia co' nimici, ne riportò la uittoria, & seguitando poi i nemici che menauano uia il marito preso, sopragiungendogli nel uiaggio d'un giorno, uccisone infiniti, ultimamente gli ruppe, & cosi ricuperò il suo marito. Hor uengo alle donne che si sono mostrate dotate delle uirtù intellettiue, non gia per porle tutte, ma solo una parte che a cio fare non basterebbe tutto'l giorno d'hoggi. Et di queste mi pare douere esser ragioneuolmente prima, & per l'antichità, & per l'eccellenza delle uirtù intellettiue Safo Lesbia, non punto inferiore a molti altri Poeti Greci in quella arte. Cui imitò Erinna, laquale scrisse un poema in lingua Dorica che da molti fu giudicato giostrar di pari con le opere del diuino Homero. Et Dannofila di Safo, la qual compose uersi amorosi, & Hinni, Et Corina, laqual uinse cinque uolte Pindaro Poeta tanto pregiato, & tanto eccellente.

Esempi di donne dotte.

Et Themistoclea sorella di Pithagora, da cui Pithagora imparò molte belle cose. Et Dama figlia del medesimo Pithagora, laquale mostrò il suo ingegno in commentare le opinioni difficili di suo padre.

Et

Et Areta Cirinese, la qual dopo la morte d'Aristippo suo padre mantenne, mentre uisse gloriosamente la scuola & tenne la cathedra di Filosofia, & Leontia, la quale scrisse contra Theofrasto discepolo d'Aristotele. Et Hipatia eccellente in Astrologia, la quale lesse publicamente lungo tempo in Alessandria & Diotima & Aspasia, l'una delle quali, cioe Diotima, Socrate non si sdegnaua chiamare sua maestra, & non si uergognaua d'andare ad udire le lettioni dell'altra. Et Thargelia femina dottissima in Filosofia. E, per lasciar le Greche & uenire alle Italiane, Sempronia Romana, la quale & nelle Greche & nelle Latine lettere fu dotta & famosa nell'arte Poetica, & Cornelia moglie d'Africano & madre de' Gracchi donna eloquente. Hortensia herede della gloria del padre nella facultà Oratoria, & Cornificia parimente celebrata per le compositioni poetiche, & Argentaria Pola moglie di Lucano chiara per simil gloria, & Calfurnia moglie di Plinio secondo, et Claudia di Statio Poeta. Et Sulpitia Romana, la quale in uerso heroico deplorò la calamità de' tempi di Domitiano Imperatore. & Proba che fece la centona, & Eustochia Romana che uisse a' tempi di S. Geronimo & Eudossia moglie del secondo Theodoro letterata. Et per auuicinarsi pian piano alla nostra età, Rosuida di Sassonia dotta in Greco & in Latino compose molte opere lodate in prosa et in uerso. & Lisabetta Abbadessa in Lamagna, scrisse parimente alcuni trattati bellissimi. Ma sopra tutte l'altre del suo tempo fu eccellente in buone lettere

re Ildegarda similmente abbadessa, & della medesima prouincia. Ma quella che uinse di marauiglia tutto il rimanenete di quel sesso, fu Giliberta, la quale alcuni stimano essere stata Inglese, altri dicono essere nata in Magonza. la quale cangiandosi i panni, & il nome andò ad Athene, doue diede opera alli studi delle arti liberali, & della Theologia, ne i quali fece frutto grandissimo. onde essendo uenuta a Roma, & quiui leggendo publicamente con gran marauiglia, & attentione di tutti i piu eccellenti uditori, & hauendo congiunto con la dottrina una uita molto esemplare, tanto andò crescendo la sua fama che morẽdo Leon Papa quarto di questo nome, essendo ella tenuta maschio di cõmun uolere tutti i Cardinali la crearon Papa, & chiamaronla Giouanni. Battista prima figliuola di Galeazzo Signor di Pesaro, fece pruoua molte uolte della sua dottrina, disputando cõ huomini dottissimi, & scrisse alcuni libri, la qual diligentemente fu imitata da Battista sua pronepote Duchessa d'Vrbino, benche forse potrebbe esser dubbio che ella piu tosto imitasse l'esempio piu uicino, et piu congiunto, cioè la madre propria Gostanza, moglie d'Alessandro Sforza, donna sauissima, & letteratissima, perche in uero par che molto possano gli esempi domestichi, & che rare uolte auuenga ch'in una casa, la quale nõ sia estinta, tosto nasca un solo huomo, o una sola donna eccellente, come nella casa Nogarola da Verona, della qual si raccõtano tre dõne oltra l'altre uirtù eccellenti in lettere, Angela, Geneura, et Isotta. Et di quella medesima città fu Laura Brenzona

Giliberta che fu poi Papa Giouãni.

Laura Brenzona.

zona

zona ammirabile in far uersi, et in comporre orationi, & Latine, & nella nostra lingua. Potrei dir molte cose d'Hippolita Visconte moglie d'Alfonso secõdo Re di Napoli, donna letteratissima, & prudentissima. Potrei dirne parimẽte di Damigella Triultia. Ma non mi pare che il nostro proposito sia di uoler celebrar diffusamente le uirtù delle dõne che questa è molto maggior selua che si possa sfrondar cosi tosto per le nostre mani, ma solo di dirne tanto che basti a far fede che quel sesso è atto ad imprender le uirtù intellettiue, come il nostro. Ma perche mi parrebbe di fare ingiuria alla nostra età, parlando solo delle donne de' tempi passati, porrò per ultima dell'altra età Cassandra Fedele Vinitiana, eccellente in Poesia, & in Filosofia, in segno di che ella fece molti poemi, & un libro dell'ordine delle sciẽze. Et me ne uerrò alla età nostra, non gia per numerarle tutte, non dico le mediocri, ma ne pur anco le eccellenti che questo sarebbe troppo carico, ma per dar saggio solamente de' nostri tempi con due, o tre esempi de' piu illustri. De' quali il primo che mi occorra, è quello della Signora Vittoria Colonna Marchesa di Pescara. perche essendo pochi anni ch'è morta, s'auuicina piu all'altre raccontate che non fan quelle che son uiue. La Marchesa adunque di Pescara per giudicio cõmun di tutti nelle uirtù morali, non cedeua ad alcuno huomo della nostra età. quanto alle intellettiue poi, ella era cosi ben dotata della prudenza, di scienza, & di sapienza che di tanto sarebbe stato honorato qualunque huomo, come posson far fede

Vittoria Colonna.

tutti

tutti i primi ingegni di questa città, i quali continuamente frequentauano la casa di lei, et piu chiaramẽte ne rendon testimonio le compositioni sue che publicamente da tutti si leggono, & da piu giudiciosi si pongono nel numero nelle migliori di questa età. Ma che direm noi di Margherita serenissima Reina di Nauarra unica, & maggior sorella del Christianissimo Re Francesco, di questo nome primo Re di Francia, ornata tanto eccellentemente, & delle uirtù morali, & delle intellettiue, come è publica fama, & particolarmente ho udito ragionarne che ella è degna d'eterna marauiglia, et tanto maggiormente, quanto essendo nata di stirpe reale, & usata in quel la corte, doue piu che in alcuna altra parte si passano i giorni sollazzeuolmente in giuoco, & in festa, nondimeno sempre uissuta, & tuttauia uiue una uita si religiosa, & santa che non solamente alla nobiltà di Francia, ma alle altre nationi ancora è stata, & è norma, & esempio di uiuer bene, & christianamente. Oltre di ciò, infino da gli anni suoi piu teneri ha sempre dato opera a gli studi delle arti liberali, non lasciando però d'imprendere cosi minutamẽte queste opere di mano che usano cõmunemente le altre donne, come se per mezo loro hauesse a reggere, & sostenere la sua uita. Ma nelle scienze principali, come sono la Filosofia, e la Theologia, ha fatto tal frutto che nõ è in quelle parti dottore alcuno, ne professore di tai discipline che non confessi di comprendere una uera, & fondata dottrina ne' ragionamenti che han con esso lei, di che parimente dan chia-

Margherita Reina di Nuarra.

ro inditio i libri di lei scritti parte di sua mano, & parte stampati, composti in lingua Francese con si purgato stile, & si elegante, con si pure uoci, & scelte, & proprie che pochi scrittori sono in quella lingua, ò di prosa, ò di uerso che l'agguaglino, nō che l'auanzi alcuno. ne solo ha composto belle opere, ma molte ancora, hauendo ella cominciato i suoi studi si per tempo, & prosperato sempre di maniera, dal duodecimo anno della sua età infino ad hora che è peruenuta a i cinquanta cinque che non è mai passato anno alcuno che ella non habbia composto qualche degna opera, senza che ella parla poi con tanto artificio, & tanto puramente, & distintamente nella sua lingua natia, & ha tal notitia della Latina, Italiana, & Spagnuola che gli uditori etiandio d'altra natione intendono chiaramente tutti i concetti di lei. & è questo suo ragionare accompagnato da una humanità, & piaceuolezza tale che da lei non partì mai persona, senon contenta. Et sono infiniti gentil'huomini & Signori Francesi, & forestieri così Ecclesiastici, come Secolari che per pruoua hanno conosciuta, & conoscono la carità, la bontà, & la liberalità sua infinita, dalle quali uirtù spinta souuien continuamente de' bisogni necessari le pouere persone, & uisita, & accresce, & fonda di nuouo hospitali. La prudenza sua poi è incomparabile, il che puo assai bene dimostrare questo sol fatto di lei che non hauendo ella ancora finito i trenta anni della sua età, fu eletta ambasciatrice da tutti gli stati della Francia a Carlo Quinto d'Austria

Imperatore,

Imperatore con nuouo esempio & non mai piu usato. Nel qual negotio ella non solo ottenne la liberatione del Re suo fratello, ma concluse ancora pace et parentado fra quei due Principi con tanto piacere & sodisfattione della nation Francese, e Spagnuola che ne serbano ancora dolce memoria ne gli animi loro. Non uo tacere che ella ha nodrito Giouāna di Nauarra unica sua figliuola, cosi bene ammaestrata & introdotta nelle lettere, che non è scrittor Latino che ella non intenda & traduca nel suo naturale idioma Francese, onde si puo tener ferma speranza che insieme con gli anni habbia da crescer parimente la uirtù & la dottrina di lei, et che con l'esempio della madre & della figlia le nobili Donne Francesi si daranno allo studio delle lettere Greche, Latine & Volgari. Onde rimarrà immortale il nome et la gloria di questa serenissima Reina Margherita, come duce & principio d'opera cosi honorata. Si raccontano parimente cose poco meno che incredibili di Madama Margherita di Francia figliuola del Christianissimo Re Francesco primo, chiarissima memoria & sorella del Christianissimo HENRICO Re di Francia, perche dicono lei essere nella sua lingua eloquentissima & intender bene la lingua Latina, & che la casa sua è un ridotto di tutti i dotti di Francia, & alla sua tauola la mattina & la sera si ragiona sempre di cose uirtuose, & a certi proposti con grandissima maestà pronuntia sententie tanto graui, che ben si pare ch'ella ui sia molto pratica. Sopra tutti gli altri ella uolētieri ascolta coloro che

Giouanna di Nauarra

ben possеggono le sacre lettere, & come quella che meglio possiede questa diuina Filosofia che non fa l'altre dottrine humane, piu spesso & piu lungamente ne ragiona. Con infinita modestia poi, qual si conuiene a donna ueramente gentile, quando l'occasione si porge, non ricusa di ragionar d'arme, & ragionandone troua i punti dell'honore, & nelle maniere dell'arme & nel modo d'usarle, come quella che ha congiunte insieme le lettere & le armi. Ilche dimostra la pallade, la quale ella porta per impresa nel suo scudo. Et parimente in Francia la Principessa di Ferrara, hora Duchessa d'Vmalle, dottissima in lettere Latine & Greche, piu di quello che si deue aspettar da cosi tenera età.

GI. Se egli non fosse ch'io dubito che non mi teniate per temerario, uolendo porre in numero di Reine & di Duchesse & di Marchesi una donna di molto minor grado, benche nobilissima ancora essa, & signora, io direi che in questo proposito delle donne eccelienti in lettere & in bontà, non si douesse tacere la nostra Signora Veronica Gambara di Correggio. POS. Et come la potremo noi tacere senza peccare in giudicio? essendo ella tanto cara alle Muse, che ueramẽte la possiamo chiamar Sapho Italiana? ne dobbiamo temere biasimo di temerario, poi che qui non ragioniamo delle donne, in quanto son piu grandi di Signoria & di nobiltà, ma in quanto sono eccellenti nelle uirtù morali & intellettiue, & per tal conto la Signora Veronica Gambara giustamente dee stare nel numero delle dette, senza che ella

Veronica Gambara.

ben

ben mostra con le sue uirtù se esser degna di molto maggiore stato di quello doue si troua. Et per questa medesima ragione dobbiamo porui la Signora Orsina de' Grassi dalla Volta, la quale, come che di lettere d'Aristotele non habbia perauentura alcuna donna superiore in Italia & in ciò auanzi molti huomini, essendo ella bene instrutta nella Logica, nella Rhetorica & nella Filosofia morale che nello scriuer lettere non sia uinta da molti huomini, ne da molte donne, nondimeno grande impedimento le ha dato che non sia giunta all'ultima perfettione, la continua infermità, la quale l'ha fin qui oppressa & tenuta occupata. Diuersi impedimenti hanno parimente uietato che Madama Margherita d'Austria figliuola di Carlo Quinto Imperadore, & moglie del Duca Ottauio Farnese, Gonfaloniere & Capitano generale di santa Chiesa nõ sia diuenuta eccellente in lettere, come haurebbe fatto, se fin da fanciulla non hauesse cominciato a trauagliare & ad essere in cõtinuo mouimento. di che fa fede il suo uiuo ingegno, & la sua prudenza singolare, per la quale ha saputo uincer tanti trauagli della fortuna auuersa & nel gouerno della casa, onde ben mostra se esser figlia di Carlo Imperadore. Sonoci ancora delle altre donne eccellenti & fuor d'Italia & in Italia. Ma io le lascierò al presente, perche il nostro ragionamento sarebbe troppo lungo, uolendole raccontar tutte, essendo elle di gran numero, & ancora perche hauendo nominato cosi pregiate donne, dubiterei di far lor torto, ricordando dopo loro alcuna altra dõna, come

Madama Margherita d'Austria

se elle non bastassero a far piena fede di quel che uo gliamo prouare, cioe che niente osti alle donne come donne, che elle non habbiano tutte le uirtù tanto in tellettiue, quanto morali, & che se non le hanno, ciò non auuenga per impedimento lor naturale, ma per qualche accidente, & per conseguente che elle non siano cosi da sprezzare, come fanno certi huomini troppo saui, i quali le mettono quasi nel numero de gli animali irrationali.

GI. Per qual cagione adunque Aristotele ha attribuito loro solo due uirtù, se elle poteuano hauerle tutte? perche pare che Aristotele & in questi luoghi & in molti altri abbassi forte le donne, onde par che manifestamente contradica alla ragione & alla esperienza. POS. Et pur niuno le puo dirittamente contradire. onde se egli non si scorgono cosi chiaramente le uirtù intellettiue nelle donne, non è, come dissi innanzi, per impedimento lor naturale, ma per la consuetudine, & perche non possono pratticar ne gli Studi & nelle Scuole, come fan gli huomini, et cosi non le uengono ad imparare. Per tãto Aristotele (per risponder prima al primo uostro dubbio) non attribuisce loro se non quelle uirtù, le quali communemẽte possono hauere senza pericolo dell'honor loro, ma perche per uarij impedimenti di rado possono hauer le altre, nõ potendo pratticar ne gli studi & nelle scuole, doue si imparano, come fan gli huomini, non uuol attribuir loro quel che hanno rare uolte. Non perciò fu sua intentione di dire che elle, come femine non potessero hauer le altre uirtù

oltra quelle due, che come uoi hauete detto, contradirebbe alla ragione & alla esperienza.

GI. Et se le possono hauer tutte, per qual cagione in tutti i luoghi dice Aristotele tanto mal di loro? POS. Altra cosa è dire, che uno assolutamente non possa hauer la tal cosa, & dire che non l'habbia tanto perfettamente quanto un'altro. Onde ui dico che Aristotele non ha mai negato che le donne possano hauer tutte le uirtù, così intellettiue come morali, ma ha uoluto sempre dire che i maschi le conseguono piu facilmente & che sono piu atti a cio per la ragione della complessione, percioche la complessione, laquale è instrumento dell'anima è piu atta a seruir l'anima ne' maschi che nelle femine. perche hauendo ella a partorire & a nodrire i figliuoli, la natura è stata necessitata a dar loro diuersa complession nella specie, il che dicendosi, non perciò si dice che nõ sieno esse ancora atte a far questo.

I maschi piu atti a conseguir le uirtù che le dõne.

GI. Io non so come sia ancor uero quel che dite della differenza della complessione, laqual rende piu atti i maschi alle uirtù che non fanno le femine. Veggiamo pur tutto dì che molte donne sanno piu di tutte le cose che molti huomini & che sono piu ragioneuoli, trouandosi molti huomini al mondo che son piu bestie che huomini. Onde pare che la differenza tra gli huomini & le donne non uenga dalla complessione, ma in quanto alcune donne eccedono alcuni huomini, & alcuni huomini auãzano alcune donne, essendo de gli huomini (parlando ancor di quelli che fanno professiõ delle uirtù intellettiue)

i quali ſuperano di gran lunga molte donne di tal profeſſione, & allo'ncontro molte donne che uincono molti huomini nella medeſima profeſſione. Et per tanto pare che mal ſi poſſa dare quella riſolutione, la quale uoi date, perche queſta differenza & eccesſo, ſarà il medeſimo che tra maſchi & maſchi che un maſchio eccede un'altro di molto, ilche non potendo auuenire per la compleſſione, laquale hanno come maſchi, ma come tali indiuidui, coſi parimente ſarà tra le donne & maſchi. onde non ſarà uero quello che hauete detto che ciò proceda dalla compleſſion generale delle donne, come compleſſion generale, ma ſarà come particolare. onde ſe una donna non ſarà dotta, ciò auuerrà perche ella non hauerà coſi compleſſione come le altre donne, ilche auuien parimente a' maſchi tra loro, & non perche tutte le donne in generale habbiano peggior compleſſione de' maſchi. POS. Egli è uero che molte donne ſono da molto piu che molti huomini, & ſanno piu di tutte le coſe. Ma pur comparando tutto lo uniuerſale de' maſchi all'uniuerſal delle donne, ſi uede per lo piu che gli huomini ſono piu atti a tutte le parti delle uirtù che le donne. Et queſto ha uoluto dire Ariſtotele ne' luoghi citati, ma non ha gia uoluto negare che non poſſano hauere eccellentemente ancora elle le uirtù intellettiue & attiue. Et la differenza che è tra le donne e i maſchi, naſce come ho detto, dalla compleſſione, la quale è ſtata diuerſa neceſſariamente nella donna da quella che è ne gli huomini, la qual compleſſione accidentalmente

Molte dõne ſono molto da piu che molti huomini.

puo

puo esser piu perfetta in qualche donna che in qual che huomo, ma non auuiene gia ciò per la maggior parte. Ilche parimente di qui si puo conoscere che chi pigliasse la piu perfetta complession delle donne & la comparasse alla piu perfetta de gli huomini, quella dell'huomo perfetta, sarebbe la piu perfetta. adunque si dee dire che la complession delle donne, come tali, è piu imperfetta di quella de gli huomini. Et questo modo di conoscere insegnò Aristotele, doue disse, che quando son due generi che l'un di quelli sia maggior dell'altro, generalmente ancora le cose contenute sotto il maggior genere saran maggiori delle cose contenute sotto'l minor genere, & all'incontro se le cose contenute sotto l'un genere son generalmente maggiori di quelle che si contengono sotto l'altro genere, il genere delle prime sarà maggiore che il genere delle seconde. come se il maggior maschio che sia è piu grande di statura che qualunque maggior femina, generalmente i maschi son piu grandi di statura delle femine, & allo'ncontro, se generalmente i maschi son maggiori delle femine, il maggior maschio sarà maggiore della maggior femina, perche gli eccessi de i generi & delle cose che si contengono sotto essi, sono proportionati tra loro. Or che sia uero che'l piu perfetto huomo sia piu perfetto della piu perfetta donna, Aristotele ne' luoghi detti par che lassi, come manifesto. Nondimeno le donne non sono cosi da gittar uia, come molti dicono, potendo esse ancora hauer le uirtù che hanno gli huomini, perche non sono differenti sostan-

Il piu perfetto huomo è piu perfetto della piu perfetta femina.

tialmente, ma accidentalmente, la qual differenza nō è di tanta importanza che faccia il maſchio atto a tutte le uirtù & la dōna nò, ancora che il maſchio foſſe piu atto della donna. Ilche ſe non ſi uede coſi ſpeſſo nelle donne come ne gli huomini, queſto è per la cōſuetudine loro, le quali non s'eſercitano per infiniti riſpetti, & perche la compleſſione è piu debole, la qual debolezza di compleſſione produce nelle donne tutte quelle imperfettioni che dice Ariſtotele, & benche ella inclini alquanto, nondimeno non le sforza ad eſſer tali, come dicemmo l'altr'hieri. Ma ſi parla generalmente. onde quantunque alcuna uolta ſi troui donna che è piu gagliarda d'un maſchio, nōdimeno uniuerſalmente i maſchi ſon piu gagliardi delle donne. Et per tanto Ariſtotele uuole che elle ubbidiſcano a gli huomini, ancora che molte ſiano piu atte al cōmādare che alcuni huomini, impero che le regole ſi danno ſecondo il piu & non ſecondo il meno. Ma nō perciò le abbaſſa tanto che elle non poſſan fare tutte quelle coſe uirtuoſe che fanno gli huomini, ancora che le faceſſero piu imperfettamente de gli huomini, & con queſto ſtà che molte donne le poſſan far piu perfettamente di molti huomini, come tutto dì ſi uede manifeſtamente.

Se la Donna ſola e l'huomo ſolo puo dar la nobiltà.

GI. *Ditemi, la donna ſola puo ella dar la nobiltà ſenza l'huomo? & l'huomo ſenza la donna? o pur biſogna che ui concorrano inſieme l'uno & l'altra?*

POS. *La donna ſola puo dar la nobiltà. come dice Virgilio di Drance che era*

Nobil per madre, ma di padre oſcuro.

Et

Et l'huomo solo puo dar nobiltà. Ma questa nobiltà non è tanto grande, quanto sarebbe se uenisse insieme dall'uno & dall'altro. Bastiui che ciascun di loro per se puo dare la nobiltà.

GI. Et quale è maggior nobiltà, quella che s'ha dall'huomo, o quella che s'ha dalla donna? POS. Senza dubbio, quella che s'ha dall'huomo, perche l'anima è piu perfetta del corpo, & il padre, come dice Aristotele dà l'anima, & la madre dà il corpo. Or quanto è piu eccellente l'anima del corpo, tanto è maggior la nobiltà, che s'ha dall'huomo, di quella che s'ha dalla donna.

Qual è maggior nobiltà quella, che si ha dal l'huomo, o quella che si ha dalla dõna.

GI. Hora io son chiaro, che le donne giouano alla nobiltà priuata. Ma uorrei sapere, se giouano alla nobiltà publica, & delle città. POS. Anche alla nobiltà delle città giouano le donne, si come dice Aristotele, ilquale afferma, che quelle città sono priuate della metà della felicità, lequali hanno le donne scostumate & ribalde, si come hanno i Lacedemonij.

GI. Hor ditemi. egli è uno, ilquale è nato di maggiori eccellenti, pogniamo nell'arte Militare, ma macchiati di uitij brutti, & enormi. Costui si potra egli chiamar nobile? per una ragione mi pare di si, perche la nobiltà è honoreuolezza de' maggiori in alcuna uirtù, & in alcuna cosa, che sia da disiderare, per una altra di no, perche tanto s'ha di nobiltà, quanto di bontà, cioè de' suoi maggiori.

POS. Questa ultima ragione è uera.

GI. Et pur dice Aristotele che l'hauere hauuto

Capitani

Capitani chiari di nobiltà puo rendere l'huomo nobile. POS. Bisogna intendere Aristotele sanamente, altrimenti egli si contradirebbe, perciochè la uirtù morale è il fondamento della nobiltà, come ho gia detto. La uirtù morale per se sola senza l'altre puo dar la nobiltà, ma l'altre uirtù senza essa non possono. Noi lodiamo l'arte Militare, perche ella serue alla uirtù morale, & alla città, conciosia cosa che l'arme non furono fatte, ne concedute per se, ma per la scelerità de gli huomini che se tutti gli huomini fossero giusti, noi non haueremmo bisogno d'armi. La eccellenza adunque delle uirtù è maggiore delle uirtù morali. onde della sola uirtù morale gli huomini si possono chiamar nobili, & se fosse uno, il quale discẽdesse da' maggiori, i quali hauessero hauuto tutte le altre uirtù, & non hauessero hauuto le morali, egli non potrebbe esser chiamato nobile, & non solo gli huomini che sono senza uirtù morale non possono fare nobile altrui, ma il fondamento di tutta la nobiltà è la uirtù morale, perche gli huomini sono nati per la felicità, & la felicità è operatione secondo la uirtù. Dico adunque che coloro che discendono da' maggiori che sieno stati chiari nell'arte Militare, ma uitiosi, non si possono chiamar nobili, perche i uitij son piu atti a guastar la nobiltà. che nõ è atta l'eccellenza dell'arte Militare a darla. non parlo gia di tutti i uitij, ma di quelli che non sono da comportare, & li quali sono contra le leggi, & contra la natura. Et per questo se uno hauerà hauuto i suoi maggiori uirtuosi, ma il padre uitioso, sarà ben nobile,

ma di nobiltà imperfetta, & macchiata. Et se haues se hauuto tre maggiori uitiosi, innanzi de' quali fossero stati tre maggiori uirtuosi, non sarebbe nobile, perche l'openione mancherebbe per questa ragione che se da quelli tre primi uirtuosi sono potuti nascere gli altri tre uitiosi, molto piu da quelli tre uitiosi, è uerisimile che nasca uno uitioso.

GI. Aristotele dice che alla nobiltà si richiede l'esser nato di matrimonio legittimo, nelle quali parole mi pare che egli uoglia che i bastardi non sieno nobili. POS. I bastardi in qualche modo possono chiamarsi uobili, nascendo di padre, o di madre nobile. perche questa non legittima generatione macchia alquanto la nobiltà di modo che assolutamente non si possono chiamar nobili, se bene in qualche modo son nobili. A quello che dice Aristotele, rispondo che egli parla della nobiltà perfetta, & cosi e uero che i bastardi non si possono chiamar perfettamente nobili, perche manca loro una condition di quelle che mette Aristotele, cioè la legittima generatione.

Se i bastard si possono chiamar nobili.

GI. Vorrei sapere un'altra cosa, se egli è possibile che alcuno sia piu nobile d'uno che sia nato d'Imperadore, o di Re. POS. Se uoi peuserete bene a i fondamenti che habbiamo posti, da uoi stesso potrete conoscer la uerità. Noi habbiamo fatto questa conchiusione che la uera, & principal nobiltà s'ha delle scienze speculatiue. il primo fondamento di ciò fu questo che le cose si chiamano nobili dalle loro operationi, il secondo fondamento fu

Se alcuno puo esser piu nobile d'un nato d'Imperadore, o di Re.

che

che la nobiltà è honoreuolezza de' maggiori. questi due fondamenti mostrano tutti i gradi della nobiltà. Se uogliamo adunque conoscere la nobiltà delle cose secondo la loro natura, non secondo l'opinione de gli huomini, debbiamo riguardare alle loro operationi, perche ciascuna cosa è fatta per operare. quelle cose sono piu eccellenti, & piu nobili, come ho gia detto, delle quali le operationi sono piu eccellenti. Hor come si conosca l'eccellenza delle operationi, l'ho mostrata coll'auttorità d'Aristotele, cioè dell'auicinarsi all'operation di Dio. Quella operatione adunque che s'appresserà piu all'operation di Dio, sarà piu nobile. Dio ha due operationi, come ho detto, l'una per se & propria, laquale è la sua perfettione, l'altra che seguita la perfettione. La perfetta operation di Dio è la speculatione di se stesso, & contempla in un certo modo piu eccellente tutte le cose che dipendono da lui. Hor quella operatione che è piu uicina a Dio tra le cose, è la contemplatione. La seconda operatione di Dio, non dà perfettione a Dio, ma procede dalla sua perfettione, & questa seconda operatione è il producimento di queste cose di quà giù. Dico per tanto, rispondendo alla nostra quistione che se i Re, o gli Imperadori, & i loro discendenti, non haueranno le facultà speculatiue, ne le morali, non solo non saranno piu nobili di coloro che hanno hauuto i maggiori eccellenti nell'una & nell'altra uirtù, ma non possono ancora esser chiamati nobili, perche il fondamento della nobiltà, come ho tante uolte detto, è la uirtù. Se i Re, o gli Imperadori

non sono uirtuosi, segno è che sono alzati a quel grado per dono di fortuna, o per forza. Per ordine di natura si ritroua al mondo il padrone, & il seruo. Quelli che uagliono d'ingegno, & sono uirtuosi, sono padroni naturalmente, quelli che non hanno ne ingegno, ne uirtù alcuna per natura sono serui. Et per questo Homero parlando de' serui disse.

Padrone, e seruo.

,, Gioue de la uirtù la meta toglie
,, A serui, quando in seruitù son posti.

Et Theognide.

,, Non fu testa seruil giamai diritta,
,, Ma sempre torta, & con obliquo collo.

Hora è possibile che uno, ilquale naturalmente è padrone, diuenga seruo per forza, & che uno, ilquale naturalmente è seruo si faccia padron per forza. Conchiudo adunque che quelli che discendono da maggiori che sieno stati chiari, & eccellenti nelle uirtù morali, & contemplatiue, sono piu nobili di quelli che discendono da Re, o da Imperadori che non sieno stati eccellenti in alcuna uirtù. Questa cosa pare strana per la consuetudine, pure Aristotele parla secondo la ragione, & li fondamenti posti. è ben uero che sono tenuti nobilissimi, perche s'ha presontione che i maggiori loro siano stati in quello grado per le uirtù loro, perche cosi si soleuano gia fare i Signori.

GI. Hor pogniamo che sia una città, laquale habbia sotto di se dell'altre città, & che i cittadini di quella città attẽdano ad alcune di quelle arti che

uoi hauete detto che macchiano la nobiltà. Vorrei ſapere, ſe queſti cittadini ſi poſſono chiamar piu nobili per l'Imperio che i cittadini delle città ſuddite, liquali non attendono a ſimili arti, ma all'arti liberali. POS. Vi riſpondo che queſti huomini che ſono cittadini delle città, & delle Republiche che commandano all'altre, & attendono ad arti uili, non ſolo, non ſono piu nobili de' cittadini delle città ſoggette, liquali attendono all'arti liberali, ma non poſſono ancora aſſolutamente eſſer chiamati nobili. La ragione è, perche quelle arti macchiano la nobiltà. non dico gia che tali huomini ad un certo modo non ſi poſſano chiamar nobili in quella città. ma dico che queſta non è uera ne pura nobiltà, come ci inſegna Ariſtotele.

GI. Et pur queſti huomini commandano, & ſono padroni, & il commandar porta ſeco nobiltà. POS. Il commandare aſſolutamente, & ſenza altra conditione, moſtra piu toſto forza, & uiolenza che nobiltà. ma il commandar uirtuoſamente coll'altre conditioni che ſi richieggono alla nobiltà, è ſegno di grandiſſima nobiltà. perche i Tiranni ancora cõmandano, ne però ſono da eſſere chiamati nobili, perche non ſono huomini da bene, & ſono ingiuſti, occupando quello che non è il loro, & per queſte cagioni non poſſono far nobiltà. Queſto conferma Ariſtotele, quando dichiara, quali naturalmente ſian padroni, quali ſiano ſerui, percioche la ſeruitù è qualche coſa, & ſi truoua nella natura, non ſolo, è nell'opinione de gli huomini, ma realmente, come di-

cono

cono si trouano anche padroni, & serui per forza. Se il commandare adunque fosse segno di nobiltà, molti naturalmente padroni sarebbono serui, perche puo accadere che huomini nobilissimi, & uirtuosissimi sieno presi, & in cattiuità guardati. ma noi parliamo della seruitù, & dell'Imperio che è secondo la natura, non di quello che è per uiolenza.

GI. Hor ditemi un poco in qual grado di nobiltà mettete uoi i religiosi, come i Preti, i Frati, & altri tali? POS. I Religiosi posson esser considerati in due modi. L'ufficio loro è di considerare le cose che appartengono a Dio. Hora se egli considerano Dio, & le cose che ad esso appartengono, per sapere adoperar uirtuosamente, & acquistare la felicità, laqual Dio ci ha promesso, questa consideratione appartiene alla Filosofia morale, & allhora i Religiosi sono da esser posti nel grado, nelqual si pongono i Filosofi morali, ma se considerano Dio solo per conoscere perfettamente quanto possono Dio, & le sue qualità, meritano il primo grado della nobiltà, perche questa contemplatione è parte della Metafisica, non essendo alcuna differenza tra la Metafisica che ha fatto Aristotele, & la nostra Theologia, se non perche la Metafisica d'Aristotele, benche s'accordi co' sensi, & colla ragion naturale, non s'accorda però colla uerità, come fa la nostra Theologia, Quantunque se Aristotele hauesse conosciuto la uerità di Dio, l'haurebbe insegnata nella Metafisica. Ne per questo Aristotele merita biasimo alcuno, pche egli puo stare insieme, e che Aristotele dica il falso in mol

In qual grado di nobiltà si mettano i Religiosi.

te

te conclusioni, & che egli dica bene, come quando conchiude il mondo essere eterno, laqual conchiusione è falsissima, perche ueramente il mondo ha hauuto principio, essendo stato creato da Dio, & hauerà fine, nondimeno posti i principij & i fondamenti, liquali si cauano da sensi, come è quello che di niente niente si produce, Aristotele ha ben fatta questa conchiusione, conciosiacosa che ouero i principij benche appaiono ueri a i sensi, sono falsi in se, ouero da loro nõ seguita la conchiusione. ma i principij sono manifestamente in se falsi, adunque è falso, che da essi non seguiti la cõchiusione. oltre di questo detti principij sono ad un certo modo ueri, perche dimostrano quello che ordinariamente è nella natura, imperoche Dio ha due potenze, l'una ordinaria, laquale egli ha dato alle cose naturali, come che le cose calde scaldino, le fredde raffreddino, le humide bagnino, le secche rasciughino, queste sono le proprietà che Dio ha dato alle cose, acciochè secondo quelle operino, & rare uolte le impedisce, come che il foco non arda. Et percio disse colui, Iddio gouerna in modo le cose ch'egli ha creato, che le lascia fare i mouimenti & le operationi loro. Et cosi questi principij sono ueri secondo la potenza ordinaria di Dio, & fino a questo segno s'alza la Filosofia colla ragion naturale, laquale è fondata solo sopra i sensi, & iui comincia la Theologia, perche le facultà hanno i lor termini, oltra iquali non possono passare. L'altra potenza di Dio è straordinaria, laquale non si puo comprendere co' sensi, ma con uia

Dio ha due potenze.

anche straordinaria, cioè col lume della fede per riuelatione, & per dono dello Spirito santo, & questa si comprende dalla Theologia. Et queste potenze non solo sono in Dio, ma ancora nel Papa. se uno porta da segnare ad un Referēdario una supplicatione che non sia facile da ottenere, egli dirà che no'l puo fare, perche ella è contra le leggi, & che il Papa non la concede, nondimeno l'oratore porgerà la medesima supplica al Papa, & egli per l'assoluta sua potestà la concederà, quando poi colui torni al Referendario, et gli dica, hor che dite? il Papa me l'ha conceduta, gli risponderà che bene stà, & che non perciò egli haueua detto la bugia, perche l'autorità datali dal Papa, è ordinaria, & secondo le leggi publiche, ma l'autorità, collaquale il Papa gliele ha cōceduta esso, è straordinaria, & molto differente dalla sua.

GI. Voi hauete detto un'altra cosa che il fondamento d'ogni nobiltà è la uirtù. ma questo mi par cōtrario a quello che dice Aristotele, quando definisce la nobiltà priuata, & particolare, dicendo ch'ella è la legittima generatione dalla moglie, & dal marito, & è ouero dalle ricchezze, ouero dalla uirtù, ouero dall'altre cose, lequali uediamo esser disiderate, nellequai parole egli mostra che la nobiltà puo uenire dalle ricchezze sole, perche iui parla disgiuntamente che se la nobiltà non potesse uenire se nō dalla uirtù, Aristotele non hauerebbe distinto le parti della nobiltà. POS. Aristotele, come ho detto in altro proposito, si dee intender sanamente, perche molte uolte intendendolo, come suonano le parole,

Le ricchezze per se sole non producono la nobiltà.

egli si contradirebbe in molti luoghi. Non uolle adũque Aristotele dire in quel luogo che le ricchezze per se sole producessero la nobiltà, perche se ciò fosse, si trouarebbono molti uillani che sarebbono piu nobili che non son molti gentil'huomini. Dico ancora che senza uirtù, cioè de' maggiori, non puo essere nobiltà. Ma Aristotele ha parlato disgiuntamente per mostrar che le parti che si richieggono alla nobiltà, sono differenti. Et questo si comprende da quello che egli dice nella Politica, doue contando le parti della nobiltà, cosi insieme tutte queste parte nel quarto, & nel quinto della Politica, pose solo due cose, lequali producono la nobiltà, le ricchezze, & la uirtù. io ho gia detto che il fondamento d'ogni nobiltà è la uirtù. hor le ricchezze giouano alla nobiltà non per se, ma in quanto sono instrumenti delle uirtù, perche dice Aristotele che le ricchezze sono necessarie per le buone operationi, imperò che egli è cosa impossibile, o almeno molto difficile che un pouero faccia cose magnifiche. Se Aristotele dice che uno huomo senza ricchezze difficilmente puo fare opera uirtuosa, adunque le ricchezze sono instrumenti della nobiltà, & cosi le ricchezze, & le uirtù producono la nobiltà. Puo esser nobile uno che habbia hauuto i suoi maggiori ricchi, et ornati delle uirtù morali, perche gia ho detto che'l fondamẽto d'ogni nobiltà sono le uirtù morali, si come mostrò Aristotele là, doue distinse tutte l'arti meccaniche dalle liberali, assegnãdo questa ragione che le meccaniche rẽdono il corpo, e l'anima nõ atti all'opere uirtuose.

GI.

GI. Se cio fosse uero, molti sarebbono i nobili. ma Aristotele dice che quasi ogniuno in parole fa professsion di nobile, & d'huomo da bene, ma in effetto non se ne trouano cento in tutto il mondo, a i quali meritamente si conuenga questo nome, & Astidamante dice.

Detto d'Astidamante della nobiltà.

,, Vn nobil sol si troua, & centomila
,, Son quei che'l cercan,

Pos. Io ho gia risposto ad una uostra dubitatione che era tale, se tutte le conditioni che mette Aristotele nella Rhetorica, si richieggono alla nobiltà, ho risposto dico che alla nobiltà perfettissima si richieggono tutte, ma alla perfetta nò. quello che dice Aristotele nel luogo che hauete allegato, & quel Poeta dice della nobiltà perfettissima, laqual consiste nell'eccellenza di tutte le uirtù de' maggiori, perche pochi si trouano che habbiano questa nobiltà da ogni parte perfetta, ma di quella nobiltà, & bontà, della qual noi parliamo, molti huomini se ne trouano ornati.

GI. Ditemi un poco ancor questo, un Tirãno puo egli essere principio di nobiltà, massimamente quando ha delle uirtù, come che egli sia giusto, liberale, et temperato, onde s'astenga dalle donne altrui, & sia mansueto che non ammazzi niuno, nondimeno ingiustameute signoreggi qualche regno, o città?

Se un Tirãno puo esser principio di nobiltà.

Pos. Il Tirãno non puo esser principio di nobiltà, perche non è huomo da bene, ne giusto, possedendo quello che non è suo, onde è ingiusto, & chi è ingiusto, non puo esser uirtuoso, & chi non è uirtuoso,

non puo far credere che i suoi discendenti sieno uir tuosi, imperoche gli effetti il piu seguono la causa. Et che uno, ilqual non sia giusto, non possa esser uir tuoso, il mostra Aristotele, quando dice la giustitia è uirtù perfetta, ma non gia assolutamente, ma uerso altrui, onde ella par molte uolte essere eccel lentissima sopra tutte le altre uirtù. ne la stella della sera, ne quella della matina è cotanto marauigliosa, onde in prouerbio sogliamo dire.

Son tutte le uirtù nella giustitia,
Et ella è sopremanente perfetta uirtù, perche la perfetta uirtù è quella, di cui è l'uso, & chi ha la giustitia, non solo la può usar uerso se stesso, ma an cora uerso altrui. se la giustitia adunque in un cer to modo contiene in se tutte le uirtù, chi non hauerà giustitia, non hauerà alcuna uirtù. Et poi habbia mo dichiarato ne giorni passati, che chi pecca estre mamente contra una uirtù, pecca contra tutte. ne quello che dite che'l Tiranno serui la giustitia a i sudditi & è liberale, temperato, & mãsueto, mostra lui essere uirtuoso, ancor che cotali opere paiano es sere da uirtuoso, percioche Aristo. dice che nell'arti & nelle uirtù non accade il medesimo, percioche le cose che procedono dall'arti, sono degne di lode per se, & hanno in se stesse la bontà. Se alcuno artefice fa una dipintura, basta che la dipintura in se stessa sia buona senza altro riguardo hauere, ma nell'ope rationi, che procedano dalla uirtù non basta che si faccia una cosa giusta, come rendere il deposito, ma si richieggono tre conditioni. la prima è che colui che

che opera, sappia ciò, che egli fa, perche se lo facesse a caso, o ignorantemente, quella operatione non sarebbe honesta. La seconda è che egli elegga di far quella operatione honesta per amor d'essa, come s'io facessi limosina, bisognarebbe che io sapessi che cosa fosse il far limosina, che io eleggessi di farla, perche il far limosina fosse operatione honesta, & non per alcuno estrinseco, ne per gloria, ne per simile altra cosa. la terza è che bisogna far l'operationi honeste cō immobile giudicio, percioche bisogna che noi sempre ci allegriamo d'hauer fatto quella honesta operatione. hor queste tre conditioni non possono essere in uno che sia ingiusto, come in un tiranno, percioche quello che egli fa con apparenza di uirtù, no'l fa eleggendo di farlo per la uirtù, ne perche sia honesto il farlo, ma perche pensa che cio gli debba essere utile, & che il far giustitia sia per giouare a tener sotto di se la città, percioche giustamente gouernando il popolo, no'l mette in disperatione, & fa che ei sostenga piu patientemente il giogo dell'ingiusto dominio, & cosa chiara è che uno, ilqual sia ingiusto, nō puo far cotali operationi honeste, con le circonstātie dette, come dicemmo ancora l'altr'hieri.

Tre cōditioni richiedono altre operationi, che procedono dalla uirtù.

GI. Mi giouerebbe di sapere ancora una altra cosa, cioe se i Papi possono esser principio di nobiltà, di che non dubito senza ragione, pensando molti che i Papi & i Religiosi non possono dar la nobiltà, ma che solo le arme possano far questo, per essere elle instrumenti de gli Imperadori & de i Re, da quali si stima communemente, che nasca la nobiltà.

Se i Papi possono esser principio di nobiltà.

Pos. Allo'ncontro ui dico, che i Papi possono dar la nobiltà & maggiore che non possono tutti gli altri, perciò che si presume che uno, ilquale habbia ad essere Vicario di Christo, debba hauere tutte le uirtù morali & intellettuali, dalle quali procede la uera nobiltà. Che se la commune opinione è in contrario, non ne posso altro. basta che quello che io dico, nasce dalla ragione.

Gi. Et se que' tali Papi fossero stati Papi tristi, che ne seguirebbe? Pos. Se fossero stati tristi, non solo non sarebbono stati principio di nobiltà, ma sarebbono stati principio & origine di grande ignobilità, & di loro si douerebbe dir peggio che de i Tiranni, liquali non sono Religiosi. Anzi ui dico che i Papi, gl'Imperadori & i Re tristi fanno tanto maggiore ignobiltà, quanto essi sono maggiori & di potenza & d'autorità, perciòche sono piu conosciuti per tristi, & generano piu publica presontione che i loro descendenti siano tristissimi, così si fa maggiore ignobiltà, quanto sono piu conosciuti. onde chi fosse nato di tre Imperadori tristi, come furono molti Imperadori Romani antichi, sarebbe molto piu ignobile d'un altro, ilqual fosse nato di tre uillani, ma pure huomini da bene, per quanto son capaci di uirtù, perciòche si come la nobiltà è uirtù di maggiori, così la ignobiltà sarà uitio di maggiori.

Gi. Et come puo essere che i Papi sieno principio di nobiltà, perche i Papi communemente non hãno figliuoli? come potranno generar questa presontione? Pos. Ancor che non possano far questo per

linea retta, lo posson fare per linea trasuersale, per quelli che sono nati di quel medesimo sangue, percio che fan credere che coloro che sono nati di quella massa buona, sieno ancora essi tali, quantunque non sieno discesi per dritta linea, & quello che diciamo de' Papi, diciamo parimente di Cardinali & d'altri prelati, secõdo la proportion di ciascuno, et tãto piu, quanto la facultà a cui attẽdono i Religiosi come Religiosi, è molto eccellente & degna di grãde honore.

Proposta del Duello.

GI. Hor che habbiamo ragionato diffusamente della Nobiltà, non ci restando altro a dire delle cose appartenenti all'honore che il Duello, acciochе il ragionamento sia fornito di tutto punto, parmi che questo ancora non debba rimanere in dietro, & tanto maggiormente, quanto ne' giorni passati, cosi leggiermente ne hauete tocco molte cose, per le quali si è compreso, quanto malageuolmente si possa parlar dell'uno senza parlar dell'altro, essendo massimamente il Duello stato trouato per racquistar l'honor perduto per l'altrui ingiuria. Onde se uoi non ui stendeste sopra di ciò piu di quello che u'habbiate fatto fin'hora, uoi m'hauereste aguzzato l'appetito fuor di proposito. per laqual cosa quanto il mio desiderio è maggiore, tanto piu largamente uoi me ne douete compiacere. Vera cosa è, che'l ragionamẽto d'hoggi è stato tanto lungo, ilche conosco nõ per me che m'habbia recato (perche l'utilità grande e'l piacere che seco porta, non m'ha lasciato sentir molestia alcuna) ma per l'hore che sono trapassate, che in questo raffreno la mia uoglia per hoggi, per

non u'aggrauar piu lungamẽte, onde potremo quando ui dispogniate a fare il uoler mio in questo, serbare il rimanente a domani. Pos. *A me certo non è cosa graue ne hora, ne mai, ma piu tosto gratissima il compiacerui, ben mi pare che sia bene che differiamo questa materia a domani, accioche non siamo constretti dalla notte soprauegnente a lasciare il ragionamento imperfetto, ne questa dilattione ui sarà inutile, ma piu tosto con usura del riposo che uoi concedete al mio ragionare, perche tornando domattina per tempo, a guisa di fresco Soldato, sarò molto piu atto a sodisfare ad ogni uostra dubitatione che non sarei al presente. Et con questa risolutione per hora ui lascio.*

Gi. *A Dio.*

IL FINE DEL QVARTO LIBRO.

DELL'HONORE
DI M. GIO. BATTISTA POSSEVINO

LIBRO QVINTO.

INTERLOCVTORI
Giberto da Correggio & Posseuino.

MI piace Posseuin mio di vederui hoggi piu per tempo del solito, si perche mi pareua una hora mille anni che ueniste ad attenermi la promessa che mi facesti hiersera, & si ancora per esser di mestieri darui hoggi piu tempo di quello che hauete hauuto questi altri giorni, douendo uoi entrare a ragionare di materia cosi ampia & cosi larga, come è quella che appartiene al Duello.

GIOVANNI BATTISTA POSSEVINI.
Et io appunto per questi rispetti mi son mosso di casa prima di quello ch'io sono uso di fare, & per compiacer uoi, & per dar fine hoggimai al ragionamen

to nostro dell'honore, alquale pare che niente altro manchi per intender bene la natura, & proprietà sua, che parlar del duello come d'istrumento, & mezo atto a racquistar l'honore in molti casi, sopra la qual materia chi legge l'Ethica, dee diffondersi ampiamente.

La materia del duello cade a proposito nell'Ethica.

GI. Et come puo questa materia cadere a proposito nell'Ethica? POS. Molto bene, perche se l'ingiurie, per lequali ributtare è fatto il duello, s'appartengono alla Politica de' costumi, & l'honore che è il fine del duello si diffinisce parimente nella Politica de' costumi, ne seguita che il duello sia materia appartenente alla Politica de' costumi.

GI. Scusimi il desiderio ch'io ho di sapere, se io mostro di dubitare in cosa che uoi dite, percioche io no'l fo per non credere che ella sia stata di uoi dirittamente determinata, ma per saperla con maggior fondamento, intendendone la ragione. Io haurei creduto che ciò fosse stato piu tosto materia da Legista che da Filosofo morale, uedendo massimamente tanti Legisti hauere scritto sopra questo diffusamente.

Che il duello appartiene al Filosofo morale.

POS. Non douete hauere alcun dubbio che il duello appartenga al Filosofo morale, perche se il duello come ho detto, è fatto per ributtar l'ingiurie, & il ragionar dell'ingiurie s'appartiene al Filosofo morale, come è chiaro, adunque il duello s'appartiene al Filosofo morale, & non al Legista.

Ma acciochè meglio conosciate a qual facultà, & in qual guisa appartenga il ragionar del duello, adducerò alcune cose di quelle che hieri dicemmo,

aggiugnendoui qualche altra ragione, acciochè mostriamo qllo esser uerissimo, che a molti pare strano.

La Politica ha quattro parti.

Dico adunque che la Politica, cioè la facultà ciuile, che tanto è, come se dicessimo la Filosofia humana ha quattro parti, delle quali l'una è de' costumi, & della beatitudine, l'altra è de' magistrati, la terza delle leggi, l'ultima del reggimento della casa. Et questa diuisione è manifesta a chiunque ha notitia del primo dell'Ethica, & della Politica, & della Rhetorica, nel qual libro Aristotele disse, la Rhetorica esser composta della scienza risolutiua, & di quella Politica, che tratta de' costumi, & prima hauea detto che dalle cose dette la Rhetorica era a guisa di un rāpollo della Dialettica, & della facultà che tratta de' costumi, laqual si dee chiamar Politica, & per questo la Rhetorica si ueste dell'habito della Politica. nellaqual Rhetorica Aristotele oltre a quello che egli dice nell'Ethica, mostra chiaramente che la facultà che tratta de' costumi, è Politica, & perciò perche parla de' costumi, douersi chiamar Politica. Ma quella che tratta de' magistrati, & delle leggi, nō ha dubbio alcuno che nō si chiami Politica, Hor che la Politica del gouerno della casa sia ancora essa Politica, il mostra Aristotele nel fine del primo libro della Politica, ma per qual cagione ella habbia diuersi nomi, gia s'è dichiarato da altri in molti luoghi. Hor la prima parte della Filosofia humana è la uera Politica, & Ciuile, perche è quella che di sua natura è ciuile, conciosiacosa che essa, quanto a quello che insegna, è atta a rēdere gl'huomini felici, come quel

la

la che insegna tutte le uirtù & tutte le cose collegate con le uirtù, et in somma tutti quei mezi che son buoni a far la città felice, cioè gli huomini habitanti in essa.

Se la Politica de' costumi è Architettonica.

GI. Voi uolete adunque che la Politica de' costumi sia la principale, ma cosi ne seguirebbe che ella fosse Architettonica, ilche pare che contradica ad Aristotele, doue dice quella Politica essere Architettonica, che ordina quali debbano essere scientie nella città, & quali huomini le habbiano ad imparare, & infino a qual termine, & a cui sono soggette molte honoratissime facultà, come l'Imperatoria, l'Economica, & la Rhetorica. lequali conditioni, parmi che conuengano alla Politica delle leggi et de' magistrati & non a quella de' costumi, & non essendo la ciuile de' costumi Architettonica, nõ è adũque principale, come hauete detto. POS. Ella nõ solo è principale, ma principalissima & Architettonica & tutte quelle conditioni, per le quali Aristotele pruoua che la Politica è Architettonica, conuengono principalmente alla morale, come a quella, a cui appartiene il considerar la felicità che è il fine, ilqual fine necessariamente commanda alle cose ordinate ad esso fine. Et perciò ella commanda che s'ordinino i magistrati & le leggi & tutte l'arti & tutte le cose che sono nella città, & tutte le cose che commandano le leggi, son commandate da lei, perche cosi ricerca. Et questo, oltra che da se è chiaro per nõ esser dubbio che tutte le cose che sono nelle città bene ordinate, sono ordinate al uiuer felice et beato, lo dimo

stra ancora Aristotele nel medesimo luogo, doue sog giunse. Et usando ella l'altre facultà, il fin delle quali è l'operare, & dando le leggi & ordinando che cosa ciascuno habbia da fare, et da quai cose debba astenersi, il fine di questa contiene i fini dell'altre, il quale è la beatitudine & il sopremo bene. Essa è adunque quella che dà le leggi & commanda. perciò non è stato detto senza ragione che ella è principale & Architettonica.

Se la Politica de' costumi è piu nobile di tutte le altre scienze.

GI. Da quel che dite mi nasce un'altra maggior difficultà, la quale è, che se la ciuile de' costumi è Architettonica & principalissima, seguita che ella sia piu nobile di tutte le scienze, & pur hieri diceste il contrario. mettendo secondo la mente d'Aristotele le sciẽtie nel primo grado. Veggo ben poi d'altra parte, che se ella nõ fosse principale et Architettonica, seguirebbe un'altro disordine che il dichiarare che cosa sia felicità non apparterebbe a lei, perche il fine principalissimo, ilquale è la felicità, dee appartenere alla facultà principalissima, se la morale non fosse principalissima, ella non dichiarerebbe questo fine, il che è contra d'Aristotele & della uerità. POS. Io ui dico che questo esser principale per commandare nel modo detto, non mostra nobiltà assolutamente et molto meno a comparation delle scienze, perche se ciò fosse, il uostro argomento non si potrebbe soluere, donde ancora seguirebbe che quella facultà che ordina i sacrifici in honor di Dio, fosse piu nobile di Dio, laquale è cosa sconueneuolissima & sciocca. E manifesto ancora che la Medicina ordina le cose

apparte

appartenenti alla ſanità, nondimeno ella non è piu nobile della ſanità, ma queſta concluſione ſeguireb be bene, ſe ſi diceſſe che ella l'ordinaſſe per cagion di ſe ſteſſa. & ſimilmente ſe la ciuile ordina le coſe appartenenti a Dio, non lo fa per ſe, ma per Dio, & coſi ordina le ſcienze non per ſe, perche ella non com manda alle ſcienze, ma per le ſcienze medeſime, le quali uuole che ſieno nella città, conoſcendole eſſer coſe perfettiſſime & in eſſe ancora conſiſtere la per fettiſſima beatitudine. Ma perche la ciuile comman da & uſa le facultà meccaniche è piu nobile di loro, & coſi moſtra Ariſtotele quello che habbiamo det to, et che l'eſſer principale et Architettonica s'è det to non aſſolutamente, ma in comparatione delle ope ratiue, perche la ciuile de' coſtumi è operatiua, & il fin principale che conſiſte nell'operatione, è merita mente delle facultà principale operatiua. Onde ſe bene conſidereremo le parole d'Ariſtotele, uedere mo che egli uolendo nel detto luogo moſtrare, la mo rale eſſer principale, diſtinſe quelle proue in molte parti, dicendo che ella era Architettonica, perche ordinaua, quali ſcienze doueſſero eſſere nella città, & poi perche haueua ſotto di ſe facultà honoratiſſi me, & perche ella uſaua le ſcienze prattiche & per che poneua le leggi. Separò adunque queſte parti, perche per l'ordinare quali ſcienze doueſſero eſſer nella città, faceua una coſa, per l'hauer ſotto di ſe facultà honoratiſſima un'altra, per l'uſar le ſcienze prattiche un'altra, & un'altra diuerſa da quelle, per lodar delle leggi. Ilche non ſarebbe ſtato a propoſi

to,

to, se quello ordinare quali scienze douessero esser nella città, hauesse mostrato perfettione assolutissima, come l'altre parti. Ma per ritornare onde ci siamo partiti, poiche habbiamo mostrato che la morale è principale, & in qual guisa ella è, & hauendo prima mostrato, che essa, quanto a quello che insegna, è atta a rendere gli huomini felici, dico che hauendo la Filosofia humana questo fin solo di far le città felici, & insegnando la ciuile de' costumi questo fine, ella dourebbe bastare a fornire la detta Filosofia. ilche a chiunque intende è manifesto, consistendo la felicità nelle operationi secondo la uirtù perfetta, la quale insieme con le cose con lei collegate è ampiamente cõpresa come s'è detto, in questi libri. Il modo adunque di far felice una città si contiene nella ciuile de' costumi. onde segue che la Filosofia humana sia cõpiuta ne' detti libri, hauendo in quelli il suo fine. Hor che la uirtù perfetta & le cose con lei collegate si trattino ampiamente nella Politica de' costumi, è tanto chiaro a chiunque ha letto quei libri, che mi parrebbe far loro uergogna, se io uolessi pigliar cura di prouarlo.

In che consiste la felicità.

GI. Questa uostra ragione mi pare di poco ualore, qual'hora sia uero quello che si tien communemente da tutti gli espositori d'Aristotele, che in questi libri dell'Ethica non s'insegna far le città felici, ma un solo huom particolare, in quanto egli guarda se stesso. ne' libri poi della Politica, dicono insegnarsi a far la città felice. onde non solo si leua il uostro fondamento, col quale uoleuate prouare

Quello che ci insegna ne' libri dell'Ethica.

la Filosofia humana esser perfetta, & finita ne' libri dell'Ethica, come in quelli che insegnano tutti i mezi buoni per far felice una città. perche gia intendete che costoro niegano che ella indrizzi l'opera sua alla città, ma all'huomo in quanto egli risguarda se stesso, ma si mostra etiandio, la Politica esser parte principale della Filosofia humana, & che ad essa si referisca l'Ethica, come la parte al tutto, trattando la Politica della città, laquale è un tutto insieme raunamento di molti huomini. POS. Quanto questa opinione sia lontana dalla ragione, & da Aristotele, oltre che altri l'habbia dimostrato con molte ragioni, pure io ue ne dirò parte di quelle, perciochene seguirebbe che la Filosofia humana non hauesse da insegnare il suo fine, il quale è di far le città felici, & cosi fosse superflua, ilche cosi ui mostro, perche douendo la Filosofia humana insegnar questo fine, l'insegnerà in uno de' suoi libri, cioè o nell'Ethica, o in quei libri che sono intitolati Politica, o nell'Economica che tanti sono i libri della Filosofia humana, conciosia cosa che ne' libri intitolati Politica sono congiunte due parti della Filosofia humana insieme, quella de' magistrati & quella delle leggi, perche le leggi si debbon fare secondo i magistrati, & secondo le forme, & maniere diuerse delle Republiche. or l'Ethica non insegna questo fine per quanto dicono gli auuersari, i quali uogliono che ella insegni ad un solo di gouernar se stesso. non l'insegna l'Economica, secondo dice Aristotele nel principio di essa, perciochè ella insegna il gouerno della casa.

non l'insegna la Politica, la quale è de' magistrati & delle leggi, adunque la Filosofia humana non l'insegna, la qual cosa, come ho detto, è molto lontana dalla ragione & da Aristotele, perche ella sarebbe facultà uana.

GI. Il punto stà in prouare che la detta Politica de' magistrati & delle leggi non insegni questo fine. POS. Questa si puo comprendere ageuolmente, & per molte altre ragioni & principalmente per questa che non si puo insegnare alle città d'esser felici, se non insegna prima d'operare secondo le uirtù, percioche la felicità è operatione secondo la uirtù, ne puo insegnare d'operar secondo le uirtù chiunque non puo insegnare a conoscere perfettamente la uirtù, non si potendo bene operar, secondo una cosa che non si conosca. ne si puo insegnar di conoscer le uirtù perfettamēte, senon s'insegna che cosa elle sieno, perche la perfetta cognition delle cose nasce dal conoscere la loro sostantia, la quale è dichiarata dalla loro definitione. Hor la Politica delle leggi non puo insegnare che cosa sieno le uirtù, ne quella de' magistrati, perche non sarebbe Politica di leggi, ne di magistrati, ma di costumi. oltra che si uede chiaramente che Aristotele nella sua Politica de i magistrati & delle leggi non l'insegna, non difinendo in essa ne la felicità, ne le uirtù, anzi rapportandosi di ciò all'Ethica, & questo non solo è manifesto per Aristotele, il qual separatamēte in un libro, cioè nell'Ethica, ha trattato delle uirtù, & della felicità ne gli altri libri intitolati Politica, ha trattato de i magistrati &

La Politica delle leggi non puo insegnar che cosa sieno le uirtù.

delle leggi ne ha trattato, come richieggono le uirtu & la felicità, ma è ancor chiaro da se, essendo differenza tra le leggi & le uirtù. Se adunque la Politica de' magistrati & delle leggi non puo insegnare che cosa sieno le uirtù, meno potrà insegnare di operare secondo le uirtù. & perciò non potria insegnare alle città come possono conseguir la felicità, & cosi la Filosofia humana non hauerà il suo fine. & cosi sarà uana & souerchia, ilche è falso & contra d'Aristotele, falso è adunque che la Politica de' costumi, cioè l'Ethica non insegni alle città d'esser felici, ma insegni ad un'huomo solo di gouernar se stesso.

Oltra di questo, si puo conoscere apertamente che sarebbe souerchio far diuersi trattati di questa cosa, potendosi chiaramente comprender che chi insegna a gli huomini che sono nella città a uiuer secōdo le uirtù, insegna insieme il medesimo a' particolari, non essendo gli uniuersali nella natura, ma solo i particolari, & non si trouando in alcuna città un solo huomo, il qual sia tutti gli huomini & tutta quella città insieme, ma la città è una compagnia di molti particolari dannata insieme affine di uiuere felicemente, & per lo contrario chi insegna a ciascun particolare a uiuere secondo le uirtù, come sono costretti a dire gli auersari, non essendo alcuna ragione, per la quale que' libri dell'Ethica insegnino piu tosto ad un particolare che ad un'altro d'essere huomo da bene, et d'adoperarsi uirtuosamente, uiene ad insegnare a tutta la città, la quale, come habbiamo detto,

Città quello che sia.

non è altro che una congregatione di molti partico lari, il cui fine è la felicità, adunque chi insegna ad un particolare, insegna alla città, & all'incontro. & perciò è souerchio di saper quei libri che danno tale institutione, laqual cosa conferma Aristotele, quando dice, che i medesimi costumi ammaestrano un'huomo & una città. Et altroue, che se l'intemperanza è in un'huomo, è ancora nella città. Et altroue che la fortezza & la prudentia della città hanno la medesima forza che hanno la fortezza & prudentia, per la quale un'huomo particolare è nominato forte & prudente. Et in altro luogo, che un medesimo fine hanno l'huomo da bene & l'ottima Republica. Et altroue che la felicità è fine d'un'huomo solo, & della Republica.

Virtù quello che è.

Soggiunge appresso questo Aristotele che la uirtù è una potentia, come apparisce, fattiua di beni & conseruatiua & donatrice di molti & gran beneficij & di tutte le cose, & circa tutte le cose, le parti della quale sono, giustitia & fortezza, temperanza, magnificenza, liberalità, mansuetudine, prudentia, & sapientia, delle quali quelle son necessariamente grandissime uirtù che sono altrui utilissime, essendo la uirtù potentia di bene operare. Et per questo sopra tutti sono honorati gli huomini giusti & i forti, perche questi sono utili nella guerra & quelli nella pace. dapoi i liberali, perche donano & non contrastano per li denari, quali sopra modo son desiderati da gli altri. dalle quali parole d'Aristotele si comprende che le uirtù tendono a beneficio altrui,

Perche sopra tutti sono honorati gli huomini giusti e forti.

& non di se stesse, & quanto piu tendono a benefi cio altrui, tanto son maggiori & piu honorate. Chi adunque insegna le uirtù, le insegna principalmente per altrui. ilche conferma Aristotele in molti altri luoghi, come là, doue dice, il bene per se basteuole chiamarsi quello che è bene non a se stesso solo, & ui uente in uita solitaria, ma a' parenti, alla moglie, a i figliuoli, a gli amici, & a' cittadini. Et doue dice, la giustitia essere eccellentissima sopra tutte l'al tre uirtù, conciosia cosa che l'uso sia della uirtù per fetta, hor la giustitia è tal uirtù, che chiunque n'è dotato, la puo usare uerso altrui, non solo uerso se stesso. Et altroue dice, ottimo esser colui che usa la uirtù, non uerso se stesso, ma uerso altrui. & in al tro luogo. il giusto ha bisogno di persona, con cui & uerso cui possa usar la giustitia, & a questo mo do il temperato & il forte, & ciascuno altro uirtuo so. Et niuno cittadino dee stimare d'essere di se stes so, ma tutti debbono stimare d'essere della città, per che i particolari cittadini sono particelle della città. alquale proposito si puo tirar quello che dice Plato ne, scriuendo ad Archita, che niuno huomo è nato per se solo, ma una parte del nostro nascimento è della patria, un'altra de gli amici. Et Aristotele dice nella Rhetorica, che le cose che si fanno per noi non sono degne di lode. Et le cose che si fanno se condo la uirtù son lodate, perche risguardano al trui. Onde uoi uedete che le uirtù risguardano sem pre altrui.

Niun cittadino dee stimare d'esser di se stesso.

GI. Questo forse è uero delle uirtù morali, ma

delle

delle speculatiue non gia, perche Aristotele dice il contrario, che nella felicità contemplatiua è piu che in tutte l'altre cose il non hauer bisogno d'alcuna cosa fuor di se stessa, non dico delle cose necessarie al uiuere, le quali fanno di mestieri & al sauio contemplatore & al giusto & a tutti gli altri, ma dico, che quando hanno tali cose basteuolmente, il giusto ha poi ancora bisogno di persone, uerso cui & con cui si possa usar la giustitia, & similmente il forte & ciascun'altro, ma il sauio & contemplatore potrà contemplare ancora essendo solo, & tanto meglio il farà, quanto piu sauio sarà, è ben uero che farebbe anche meglio se hauesse compagni & aitanti, ma pure egli solo basta del tutto a se stesso, senza bisogno d'alcuna cosa esteriore. POS. A questa obiettione gia in altro tempo rispondemmo & mostrammo quella opinione non perder perciò delle sue forze & ragioni, non potendo esser la uirtù speculatiua, & la felicità contemplatiua senza l'attiua. onde se la uirtù & la felicità attiua risguarda altrui, la speculatiua ancora risguarderà altrui. Et che la uirtù & la felicità contemplatiua non possa essere senza l'attiua, il mostra Aristotele, quādo dice, niuno chiamerà mai felice colui, il quale nō habbia alcuna particella, o di fortezza, o di temperanza, o di giustitia, o di prudenza, ma sia tale che tema per insino a le mosche che gli uolano intorno, ne si sappia astenere da quanto si uoglia estremo appetito, di mangiare o di bere, & uccida i piu cari amici per ogni minima cosa. Al testo d'Aristotele, il quale uoi adducete

La felicità contemplatiua nō puo esser senza l'attiua.

allo'ncontro rispondendo dico, che paragonando la felicità contemplatiua all'attiua, l'attiua ha bisogno di molte cose per operare, delle quali non ha mestieri la contemplatiua, quanto alla natura sua, se potesse star senza l'attiua. Ma perche, come mostra Aristotele nel luogo citato, ella non puo star separata dall'attiua, & l'attiua risguarda altrui, & ha bisogno di molte cose, auuiene che la contemplatiua non gia di sua natura, ma accidentalmente, & per esser congiunta coll'attiua, ha ancora ella bisogno di molte cose, & risguarda altrui. Dico adunque che l'huomo ha due operationi, delle quali la prima è la contemplatione, la seconda l'attione. la prima presuppone la seconda, ne puo esser senza lei, percioche chi non opera uirtuosamente, non puo uiuer felicemente. ma la seconda, cioe l'attione, la quale, come che d'eccellenza & di gradi sia seconda, nondimeno è prima d'ordine, acquistandosi prima dell'altra puo esser senza la contemplatione. Questo accenna Aristotele, quando dice, la felicità ha bisogno de' beni esteriori, non essendo possibile, o almeno essendo difficile, a chi è senza facultà d'operare honestamente et magnificamente. perche molte cose si fanno per mezo d'amici, o di ricchezza, o di potenza ciuile, come per instrumenti. Et quando manchi alcuna cosa si macchia la felicità. perche nõ è molto felice uno che del tutto sia diforme et brutto, o ignobile, o solitario & senza figliuoli, & forse molto meno è felice uno, il quale habbia figliuoli di pessimi costumi, ouero uno, a cui fossero morti amici prodi & ualorosi. il

La felicità ha bisogno de' beni esteriori.

medesimo

medesimo possiamo dir dell'attione, la qual mancando resta macchiata la felicità contemplatiua, concio sia cosa che il piacere & il diletto seguita & accompagna la felicità contemplatiua, & di modo è congiunto con lei che la contemplatiua nō puo esser senza il piacere. hor quel piacere & quella cōtentezza d'animo non puo essere in un'huomo che sia ingiurioso & fastidioso et che non possa uiuere con altrui, et il medesimo dico di ciascun'altro uitio, non niego gia che un'huomo di pessima uita non possa contemplare, ma dico bene, che quantunque contempli, nō perciò conseguita la felicità contemplatiua, perche è differenza tra contemplare & conseguitare la felicità contemplatiua. onde conchiudo che le uirtù tāto morali quanto intellettiue, nel modo che s'è detto, risguardano altrui, & cosi non è necessario, anzi uano et souerchio uolere instruire nelle uirtù uno huomo che risguardi se stesso, & tanto piu, quanto Aristotele afferma che un'huomo solitario, o è Dio, o è bestia. onde non essendo di mestieri, se egli è Dio insegnargli le uirtù morali, perche Dio non ne ha bisogno, & se è bestia non ne essendo capace, seguita che non si dee porre alcun libro, ilquale ammaestri questo huomo solitario, perche egli sarebbe superfluo. Et perciò conchiudiamo che non si puo ueramēte dire quello che communemēte si dice, cioè che ne' libri dell'Ethica nō s'insegna a far le città felici, ma un solo huomo particolare, in quanto egli risguarda se stesso, perche l'Ethica insegna alla città di diuenir felice, ilquale è fine di tutta la Filosofia humana.

Aristotele dell'huomo solitario.

GI. Se l'Ethica abbraccia il fine della Filosofia humana, adunque l'altre tre parti della Filosofia humana, che sono la Politica de' magistrati, delle leggi & della casa saranno superflue. POS. Quanto alla natura della cosa, esse sarebbono superflue, percioche intendendo la Filosofia humana insegnare a fare le città felici, & insegnandosi questo a bastanza ne' libri dell'Ethica, non ci sarebbe necessità alcuna d'altri libri. ma la necessità nasce che gli huomini, come hieri dicemmo, per la loro ignorantia, malitia & fragilità non uoglion uiuer secondo le uirtù, ma piu tosto secondo i uitij, i quali sono opposti alle uirtù, onde fu di mestieri trouar modo di fare i magistrati, le leggi che costrignessero gli huomini cattiui a uiuere secondo le uirtù, uietando loro uiuere secondo i uitij, proponendo premio a chiunque ui uesse secondo le uirtù, & pena a chi seguisse i uitij. et questa è l'intentione & il fine de' magistrati, & de' datori delle leggi. Le quali cosa essendo uere, apparisce manifestamente che la Politica de' magistrati & delle leggi, presuppone le uirtù, & la felicità & le cose opposte, & per conseguente presuppone la Politica de' costumi, non potendo quelle altre Politiche esser fatte, se non per fare osseruare le uirtù, & per conseguir la felicità, & per uietare i uitij, altrimenti sarebbono superflue, essendo state trattate l'altre cose nella Politica de' costumi. elle dunque, come tali, non hanno da parlare, ne de' costumi, ne de' uitij, & non hauendo da parlare ne de' costumi, ne de' uitij, ma hauendogli da presuppore,

Se la Politica de' Magistrati, delle leggi, e della casa, è superflua.

non

non hanno da parlare ancora, ne de gli homicidij, ne de gli adulterij, ne delle ingiurie, ne delle altre cose, che s'appartengono a i uitij & alle uirtù, perche come habbiamo detto, esse presuppongono tali cose, adunque non haueran da parlare, ne del duello, ne del l'honore, percioche l'honore, come s'è dichiarato, è premio della uirtù, per lo quale si fa il duello. Oltra di questo si uede, quando ancora non fusse alcuno alcuno altro libro che la Politica de' costumi, noi tuttauia saperemmo se uno fosse honorato, o dishonorato, & se uno fosse ingiuriato, o nò, saperemmo anche il modo di far le paci, & di far rimetter l'ira, & gli altri effetti. Queste cose adunque non appartengono alle leggi, perche se elle appartenessero alle leggi, non si potrebbono saper senza le leggi. Et che questo sia uero, è manifesto dalle cose che son dichiarate nella Politica de' costumi, & nella Rhetorica, doue si ragiona ampiamente di tutte le passioni dell'animo, come dell'ira, della misericordia, del timore, & dell'amore, & dell'ingiurie, & de i uitij, & delle uirtù.

GI. Questo certo mi par gran cosa, percioche ueggiamo per tutti i libri delle leggi pieni delle uirtù, & de i uitij, & delle ingiurie. lequali cose essi dichiarano, & dichiarandole, uerisimile cosa è, che loro appartengano, & che non possano far di meno di non parlarne, perche sono costretti a metter le pene, & i premij, & parlando di queste cose, possono etiandio parlar del duello.

POS. Se essi parlano di queste cose, non è contra

tra di noi, i quali concediamo che ne parlano, ma non perche appartengano loro, come a' Legisti, altramente sarebbe superflua la Politica de' costumi, se il trattare di simil cose appartenesse alla Politica de' magistrati, & delle leggi. perche ouero apparterrebbe a due parti dell'humana Filosofia insegnare il medesimo (laqual cosa è fuori d'ogni ragione, & cõueneuolezza) ouero la Filosofia humana haurebbe una parte sola confusa, & mescolata di quello che appartenesse ad essa per se, & di quello che l'appartenesse per accidente. Et quando ancora, & delle uirtù, & de' magistrati, & delle leggi insieme si trattasse in un libro medesimo, si uede nondimeno come habbiamo detto che sono cose distinte, & chi parlasse d'una cosa appartenente ad una facultà, non ne potrebbe parlere come di cosa appartenente ad una altra. Concedo adunque che i Legisti parlano delle uirtù, & delle ingiurie, & de gli homicidij, ma come cose gia cichiarate nella Politica de' costumi, nõ per insegnarle, ma per uietare a gli huomini i uitij, & astrignerli ad osseruar le uirtù. Et quando definiscono le uirtù, le definiscono non come Legisti, ma come morali, a' quali niun puo dubitare che non appartenga dichiarare i uitij, & le uirtù. Et per tanto parlando i Legisti delle uirtù, & de i uitij, & delle ingiurie, come morali, parleranno ancora del duello come morali, non come Legisti. Ne si negò mai che i legisti non hauessero a parlar del duello, ma si dice bene che non ne hanno da parlare come Legisti, & professori di quella Politica che insegna i magistrati,

A' Legisti non appartiene dichiarare i uitij e le uirtù.

ti,& che dà le leggi, ancora che a coloro che ſtudia no le leggi apparterrebbe preſupporre la Politica delle uirtù,& della felicità, perche ſecondo la felici tà,et le uirtù ſi formano le leggi,ne ſi poſſono diſcer nere le leggi buone dalle cattiue, come tante uolte s'è detto, ſe non quanto piu o meno conducono gli huomini a uiuere ſecondo le uirtù, & la felicità. Et perche l'abuſo del mõdo è tale che non ſi ſtudia per le uie dritte,ne ſi ſeguitano gli ordini ueri nell'impa rare,ma ſubito gl'huomini s'appigliano a quella par te che piu toſto gli conduce a guadagno,ilche ueden do coloro che interpretano le leggi,& forſe ancora il componitore iſteſſo delle medeſime leggi,ne' libri, che trattano delle leggi, cõfondono & meſcolano le uirtù,& i uitij, parlandone largamente, & piu di quello che loro appartiene,perche ragioneuolmente ſi douerebbono preſupporre per le ragioni dette. Et auuiene di queſto, come di Galeno, & d'altri Medi ci,iquali dourebbono preſupporre la natura de gli elementi,delle qualità,& de gli humori, & delle cõ pleſſioni,della ſanità,et della infermità,della morte, & della uita,a i Filoſofi,et parlarne poi ſommaria mente,ordinandole ſolamente all'opera. ma perche gli huomini il piu hauendo ſempre l'occhio al gua dagno, corrono toſto alla medicina,ſenza ſpender molto tempo nella Filoſofia. I Medici, iquali hanno hauuto auttorità di far queſto,ſono ſtati conſtretti a parlar di quelle coſe nella Medicina piu difuſa mente di quello che ricerchi l'arte, che altramente quando non ſi foſſero moſſi per queſto riſpetto, l'ha

Quello che douerebbe far Galeno et altri Medici.

uerebbono

uerebbono presupposte, & da quelle tirate le loro cō chiusioni, perche senza quella cognitione non si poteua fare, & cosi mescolarono la Filosofia naturale colla Medicina. Il medesimo hanno fatto i Legisti, confondendo la parte de' costumi con quella delle leggi, per le ragioni dette. Ma si come i Medici che non uogliono imparar bene la Filosofia, s'ingannano, pensando d'imparar piu tosto la Medicina, & nō lo fanno, anzi o non lo fanno mai, o se lo fanno, lo fanno peggio, cosi i Legisti non imparando per ordine le cose, fanno assai peggio, & forse questa è una delle cagioni di tanti libri, et di tante confusioni che si ritruouano nelli studij delle leggi. Ritorno adunque a dire che uno che si dà allo studio delle leggi, potrà parlar del duello, ma non come studente in leggi, & questo è quello che sempre s'è uoluto dire, ma in quanto sa la Politica de' costumi. onde se non la sa, non ne puo ragionare, perche di tali cose non si puo ragionare, se non co' fondamenti della Politica de' costumi.

Non si puo ragionar del duello, se nō con i fondamenti della Politica de' costumi.

Et se egli fosse possibile hauer le leggi senza hauer la Politica de' costumi, i Legisti non ne potrebbono parlare in alcun modo, ma perche ciò non è possibile, ne parlano, & non come tali. ma come intendenti di quella parte de' costumi, laqual necessariamente è presupposta da' Legisti. Hora stando la Politica de' costumi per sua natura senza le leggi, doue le leggi non possono stare senza la Politica de' costumi, adunque queste cose, delle quali hora ragioniamo, apparterranno per se, & assolutamente alla

Politica de' costumi. Et cosi uno che hauerà imparato la parte de' costumi senza imparar le leggi, potrà parlar dell'honore, & dell'ingiurie, & per conseguente del duello, perche la Politica de' costumi per se, come habbiamo detto, puo star senza la Politica de' magistrati, & delle leggi, ma non gia per lo contrario. Se adunque considerate bene quello che ho detto, non giudicherete che i Legisti sieno spogliati del loro, essendo leuata loro la parte del duello, il qual dalle leggi loro è uietato, & nondimeno uogliono che loro appartenga il ragionarne, ilche pare implicatione di contraditione. Et qualche ualoroso huomo ancora nelle leggi ha scritto che questo non appartiene a' Legisti, ma a' soldati, & quantunque egli s'inganni dicendo, che ciò appartenga a' soldati, come credo, io che s'inganni per le ragioni dette, pure è da lodare in questo che habbia hauuto tanto di lume che habbia ueduto, ciò non appartenere a' Legisti, come a Legisti. Et alcuno altro ualoroso Legista piu chiaramente accostandosi alla uerità in certe sue allegationi sopra una differenza nata tra due Signori, dice in questa guisa che la materia del Duello principalmente consiste nella consuetudine, la quale è diuersa dall'ordine della ragione ciuile, & canonica, dalle quali piu tosto è riprouato, & non ammesso. Onde egli dice di uolere parlare lasciate le regole legali, fondandosi sù l'usanza Militare, la qual si fonda tutta sopra una cotal rozza, & ignorante equità. nelle quali parole mostra apertamente che questo non tocca a Legisti, & s'accosta piu chiaramente

La materia del duello principalmente consiste nella consuetudine.

ramente alla uerità, perche l'attribuisce piu manifestamente alla consuetudine, & questo, perche non essendo state date fino a questa hora regole ferme, ne stabili, quali si richiedeuano, perche non si sapeua ancora a quale artefice appartenesse, non si poteua far meglio che parlarne secondo la consuetudine, ma pur perche questa consuetudine è uaria, non pare che ella possa esser sofficiente fondamento, sopra ilquale s'habbia a fondare una cosa di tanta importanza, perche ne seguirebbe come ne segue, che ogni uno la giudicasse a suo modo, & uariamente secondo la sua fantasia il mouesse, & secondo la consuetudine che fosse nel suo paese, delle quali consuetudini noi habbiamo gia molte uolte parlato, & ne parleremo ancora per l'auuenire.

Hor che il trattar del duello non appartenga al l'arte Militare non è dubbio, perche a lei non appartiene dichiarar la fortezza, ne l'altre uirtù, ne i uitij. ma di far uiuere secondo le leggi che astringono ad osseruar le uirtù, & a fuggire i uitij. Onde dice Aristotele che la fortezza è uirtù, per laquale gli huomini fanno le cose honeste ne' pericoli, si come commanda la legge, della quale la fortezza è ministra, & essequitrice.

Il trattar del duello non appartiene all'arte Militare.

GI. Che cosa u'odo dire de' soldati? Non ueggiamo noi tutto dì che tanti ualorosi Capitani, & Colonnelli, & conduttieri ne parlano, & l'insegnano? come lo fanno adunque? POS. Lo fanno per una certa prattica, & per un certo naturale, & perche essi non u'hanno fondamento alcuno. uedete

bene

bene ancora che sono uenuti infiniti abusi, & mille inconuenienti in queste cose, che se non ui si mette ordine & regola, il duello che come diremo, è stato ritrouato per racquistar l'honore per uirtù propria, diuerrà grandissimo tradimento, se gia non è diuenuto infino ad hora, che quasi si puo dir che sia diuenuto, conciosiacosa che qual maggior tradimento si puo imaginar delle sofisterie, & de gli ingãni che si fanno nelle arme? & pure i soldati le tolerano, & i Signori de' campi le comportano. Et tutto questo nasce da non sapere come ueramente si perda, & s'acquisti l'honore, onde s'hanno imaginato che chi sa meglio ingannare, sia piu honorato, doue ueramente è dishonorato. Hor quale honore è al reo il combattere con arme che ingannino l'attore, & impediscano che non possa andare a trouarlo, o dandogli una celata che gli toglia la uista, o una spada che gli tagli le mani, per non esseruisi esercitato, & usato, o un bracciale, per lo quale non si possa muouere il braccio? certo non è uergogna alcuna maggior di questa. Et meglio sarebbe dire di non uoler combattere, che uoler combatter con insidie, et con sofisterie. Tanta nõdimeno è la cecità de gl'huomini che hanno posto queste cose, lequali sono tradimenti per mezi da sostẽtar il loro honore, cosa certo da nõ credere, se nõ si uedesse. Ma di ciò basti quello c'habbiamo detto per occasione, per mostrarui cio che in trauẽga per uoler metter la falce nelle biade altrui. di che parlaremo piu ampiamente al suo luogo.

GI. Sappiamo pur che molti ualorosi signori,

& Capitani hanno riprouato molti di questi abusi, & parlato assai bene di cotai cose. Pos. Anzi io ui dico d'hauerne ueduti & conosciuti molti, ma questi tali erano huomini di molta ragione, & di bonissimo giudicio, iquali hanno hauuto buona notitia, & de i costumi, & de i uitij, & delle ingiurie, & per belli studi, a quali hanno dato opera, & per lunga prattica, ma il parlar bene di queste cose non è nato da essi, come da soldati, ma in quanto hanno le parti predette. Et questo si conosce anche dall'esperienza, perche si ueggono molti ualorosi soldati, i quali come che sieno stimati bene intendenti della lor professione, nondimeno non sanno parlar di queste cose. onde auiene che molte uolte non sapendo bene i particolari de gli honori sono difficili, & duri a far le paci, & a farle fare, & molte uolte ricusando quello che è loro honore, accettano quello che è loro uergogna, ilche non auuerrebbe, se per lo saper la professione loro intendessero ancora le cose dell'honore. Oltra di questo l'arte militare presuppone le leggi, come dicemmo hieri, onde molto piu presuppone la Politica de' costumi, ilche si puo comprendere chiaramente dalle cose dette. presupponendo adunque la militare la Politica de' costumi, presuppone gli honori, & l'ingiurie, & per conseguente in quali casi, & in quale guisa si debba uenire al duello. Et però quei Capitani non ne hanno parlato come tali, ma in quanto hanno alcun lume della Politica de' costumi.

Se alcun soldato ha parlato bene in materia di duello non ha parlato da Soldato.

Se i soldati intendono le cose dell'honore.

Gi. E mi par pure che i soldati intendano le cose

cose dell'honore, perche sanno che non si dee far tradimento, che non si dee mancar della fede, che non si dee fuggire quando si combatte, che si dee andare auanti, et che non si dee rubar la paga, che non si dee lasciare il compagno in pericolo per fuggire, & simili altre cose, lequali appartengono all'honore. sanno adunque il particolare dell'honore.

Parti manifeste nell'honore.

Pos. Sono negli honori molte parti, tra lequali ue n'hanno alcune che son molto manifeste & in bocca di ciascuno, lequali tutti gli huomini sono astretti a sapere, altramente non potrebbono uiuere insieme, & sarebbono peggio che le bestie, lequali cose s'imparano uiuendo & conuersando con gli altri, & queste sono quelle che hauete dette, conciosia cosa che, chi è colui che non sappia, se gli è da guardare una fortezza che l'honor non uuole che la dia a i nimici? Et chi è che non sappia che essendo pagato per andare a combattere, nõ è honesto, quando la battaglia è incominciata che egli si uolga in dietro a fuggire? Et l'altre cose simili a queste ciascuno sà per prattica, & per hauerne udito ragionare. sonoui poi dell'altre parti dell'honore, lequali son nascoste, & son quasi infinite, perche l'attioni de gli huomini son quasi infinite, le quali non si posson sapere, se nõ da quelli che sono esercitatissimi nella Filosofia humana, laquale nõ intende di fare altro. Et questo ancora è malageuolissimo a quelli che sono esercitati nella detta Filosofia. Et perciò di quì nascono gli errori, che coloro che sanno le parti dell'honore manifeste, pensano di sapere ancor l'occulte. ilche non è

possibile. Et questo auiene alla maggior parte de Soldati, non mica a tutti, perche sono molti, come habbiamo detto, liquali oltre al bello giudicio naturale, & oltre all'esser nati Signori & gentil'huomini (il qual nascimento ha dato loro il pratticare con huomini intendenti delle uirtù & de i uitij, & l'hauer precettori in tali cose) hanno studiato ancora da loro stessi in questi belli studi. Et perciò hanno saputo & sanno parlar particolarmẽte dell'honore, delle ingiurie & del Duello, non come huomini militari, ma come huomini politici & morali. Et certo, se gli huomini pensassero bene a quel che sono, & a quello che importa al uiuer loro, il sapere la parte delle uirtù & de' costumi, tutti si sforzarebbono ad imparare questa Filosofia, senza laquale mal puo l'huomo saper fare il debito suo. Onde molte uolte auiene che tal si crede essere forte che è il contrario, et tal si crede esser liberale che è auarissimo, ilche non procede da altro che dal non saper bene come s'habbiano da fare le buone operationi. Et perciò coloro che operano bene per hauere imparato per prattica, sono stimati huomini d'assai, & sono tenuti, come consiglieri degli altri, & meritamente.

La cura de' Legisti che gouernano è della pace generale della città.

Mi pare adũque che sia assai chiaro, che le nostre ragioni prouano che'l parlare dell'honore & del Duello non appartenga alla Politica, come a quella parte che insegna le leggi, ne a Soldati come a Soldati, ma in quãto pigliano le ueste de i Filosofi morali, e della Politica de costumi. ilche ancor pare che mostrino i Legisti che gouernano le città, imperoche se

se sanno che uno habbia dato una guanciata ad uno altro, condannano colui che ha data la guanciata a pagar la pena che è costituita dalle leggi a tale eccesso, & colui che l'ha riceuuta, a far la pace, & ad assicurar di non offender l'ingiuriatore, senza hauer rispetto all'honor del percosso, dicendo che essi non uogliono disordine nella città, dando per questo ad intender che la loro cura è della pace generale della città, & che perciò non hanno a tener conto dell'honore a un particolare.

GI. Io non sono ancora ben chiaro che il ragionar del Duello non appartenga a i Legisti come Legisti, perche non so uedere quale altro artefice fuor di loro possa trattar dell'attore & del reo nelle cose dell'honore, & dell'altre forme del procedere nel Duello. POS. Et questo ancora appartiene alla Politica de' costumi, perche presupponendo la Politica de' magistrati, & delle leggi la Politica delle uirtù, & conseguentemente dell'ingiurie, & qual sia lo ingiuriato & qual nò, & essendo l'ingiuriato l'Attore, perche è colui che ha da hauere, et il reo colui che ha da dare, di quì uiene che tal Politica presuppone che la dichiaratione del reo & dell'Attore appartẽga alla Politica delle uirtù & de' costumi. Onde ne seguita che l'Attore & il reo nelle cose dell'honore non s'ha da pigliar da questa, et conseguentemente tutte l'altre forme del procedere delle cose dell'honore, nõ s'hãno da pigliar dalla Politica de' magistrati et delle leggi, ma dalla Politica de' costumi, ne solo le forme del procedere si deono prẽder da quella, ma come

habbiamo detto, tutte le leggi, perche tutte queste si fanno secondo che richiede la morale. Et per questo Aristotele nel principio della Politica de' magistrati & delle leggi, come hieri dicemmo, prouò che la principalissima raunanza & compagnia che era la ciuile, disideraua il principalissimo bene, ilquale era la felicità, si come egli hauea dichiarato nel primo capitolo dell'Ethica, per mostrare che la felicità era il fine delle città & della communanza ciuile, et per conseguente che egli bisognaua che tutti i magistrati & tutte le leggi fossero ordinate per quella, et che era necessario che fossero secondo gli ordini di quella. Ingannansi adunque coloro che credono che questi attori & rei & l'altre forme del procedere, s'habbiano da pigliare, dalla Politica de' magistrati & delle leggi, & che i Legisti che ne parlano, ne parlano come di cosa presa dalla Politica de' magistrati & delle leggi. Ne ciò dico perche Aristotele habbia fatto questi libri diuersi, ma secondo la natura della cosa, imperoche quantunque Aristotele, ne altri hauesse scritto mai la natura delle uirtù, sarebbe nondimeno come è, cioe la uirtù per sua natura distinta dalle leggi, & chi ne uolesse scriuere, sarebbe sforzato uolendo scriuerne bene, scriuer prima della uirtù & della felicità, & poi della casa, de' magistrati & delle leggi. perche la felicità è il fine, il quale nella cognitione precede necessariamente le cose ordinate ad esso. Aristotele per tanto, dapoi che hebbe prouato nel principio dell'Ethica che nelle cose agibili era un fine, ilquale era la felicità, soggiunse

La uirtù per sua natura è distinta dalle leggi.

che

che la cognition d'esso importaua molto alla uita nostra, perche conoscendolo noi, siamo per conseguirlo meglio & piu tosto si come gli arcieri, i quali ueden do il segno, fanno miglior colpo.

Et dalle cose dette si conosce che i Legisti douerebbono imparare questa ciuile delle uirtù & de' costumi, perche ella è il fondamento loro, & a loro apparterebbe, non a Filosofi naturali, conciosia cosa che chi uolesse dirittamente nominare i Legisti douerebbe forse chiamarli Filosofi humani, perche la lor professione è della Filosofia humana, laqual contiene le quattro parti gia dette. Onde coloro che nol fanno sono da esser ripresi, perche lasciano la miglior parte della lor professione, ilche è molto strano. E similmente chiaro che i Filosofi naturali, che per insegnare a uiuere parleranno delle uirtù & de' uitij et dell'honore non ne parleranno, come Filosofi naturali, ma come Politici & entreranno ne' campi altrui, conciosiacosa che questa non è loro professione, perche la Politica de' costumi è di specie distinta dalla Filosofia naturale, come le meccaniche dalla Mathematica, ma è bene parte essentiale di coloro che imparano le leggi. onde parlandone i Filosofi naturali, come naturali parlano di quello che non tocca loro, & non ne parlando, quelli che studiano le leggi, lasciano quella parte che principalmente tocca loro, & fanno errore. Quando medesimamente ne parlano nelle leggi, credendo che ciò apparte̅ga alle leggi, entrano disauedutamente dalla parte loro accidentale nella essentiale, et le confondono insieme, ilche pro

Quanto è il fondamento de' Legisti.

cede dal non sapere la natura ne dell'uno ne dell'altro, & di qui nasce la confusione. Mi pare adunque dalle cose dette essere assai chiaro, qual sia quella parte della Filosofia humana, a cui appartenga il parlar delle ingiurie & dell'honore & del quando, & del come s'habbiano a far le paci & il duello. Onde credo che hormai intendiate, che leggēdosi l'Ethica, puo molto ben cadere a proposito la materia del Duello. Del modo poi del uenire a conflitto, quando sono nello steccato i combattenti, & hanno gia l'arme in mano, non appartiene di ragionare ne alla Politica de' costumi, ne a quella de' magistrati, ma all'arte della scrimia.

GI. Di questo resto sodisfatto. Ma uoi dite che il ragionar del Duello appartiene alla Filosofia morale, & che la città è il soggetto della Filosofia morale. Sareste uoi mai perauentura d'una opinione che una città, & una Republica bene ordinata douesse permettere il Duello? Questa mi parrebbe cosa cōtra tutte le ragioni, percioche il Duello è cosa cattiua & da bestie piu tosto che da huomini, & le città non deono permetter quello, d'onde procede la morte & la ruina de gli huomini, come è questo.

Se una città e una Republica ben ordinata dee permettere il Duello.

POS. A tutte queste cose da altri s'è gia risposto, hauendo essi prouato prima con molte ragioni che il Duello naturalmente è giusto, & che puo darsi in alcun caso. Et di ciò parlarono sempre naturalmente, & nella uia de Filosofi, & secondo le città che si reggono & si gouernano solo per le leggi, & per ragion naturale, & non per religione.

Hora

Hora auanti ch'io risponda alla uostra dubitatione, l'ordine delle dimande uuole ch'io ui ragioni che cosa sia il Duello, poi che è cosa manifesta che il Duello si ritroua, acciò sappiate la sostanza di quello, di cui habbiamo hoggi a parlare.

Ma prima uoglio che sappiate il Duello non essere, come molti credono, inuention di Lõgobardi, ma di popoli, di cui habbiamo memoria piu antica, conciosiacosa che Hermippo nel primo di que' libri che egli fece de Legislatori, scrisse, come rende testimonio Atheneo che i Mantinei furono inuentori del Duello, per consiglio d'un loro cittadino chiamato Demonate, ilquale fu poi imitato da Cirenei. Et Aristofane nelle Fenisse mostra questo essere stato antico costume, & prima di lui Homero, & Virgilio dopo, & Posidippo nella sua Pornobosco. & Atheneo medesimo dice d'hauere scritto in altri libri che gli huomini famosi & i Capitani & principali si conduceuano a duello insieme, & ciò faceuano essendosi disfidati. Et questo, quanto all'inuentione del Duello.

Il duello nõ esser inuention de' Longobardi.

Hor per uenire alla definitione del Duello, dico che il Duello è un'abbattimento uolontario tra due huomini, per lo quale l'un di loro intende di prouare all'altro coll'armi per uirtù propria, sicuramente senza essere impediti, nello spatio d'un giorno che egli è huomo honorato & non degno d'essere sprezzato, ne ingiuriato, & l'altro intende di prouare il contrario. Et che il Duello sia tale, di quì si comprende che & coloro che sono intendenti, & coloro che non sono, chiamano cotale abbattimento, o conflitto

Diffinitione del Duello.

che dir uogliamo Duello. Et questa difinitione è principio di conoscere tutte le cose che appartengono ueramente al Duello.

Da che si cõpongono le definitioni.

GI. Hor dichiaratemi a parte a parte questa difinitione, perche hauete uoi detto abbattimento? POS. Voi sapete che tutte le difinitioni si deono cõporre del genere & delle differenze. questa parola adũque è in luogo di genere, percioche ogni Duello è abbattimento, ma non ogni abbattimento è Duello.

GI. Et uolontario? POS. Queste che seguono sono le differenze, per lequali si ristringe l'uniuersalità di quel genere, abbattimento, & si distingue il Duello da ciascun'altra maniera d'abbattimento. Ho detto adunque uolontario a differenza de gli abbattimenti necessitati.

GI. Et tra due huomini? POS. Perche s'intenda che noi non parliamo de gli abbattimenti che si fanno di tre, o di quattro huomini contra altre tãti, o d'altro numero maggior di due. perche quelli propriamente non sono Duelli, si come mostra etiandio il uocabolo usato Duello nella nostra lingua, & singulare certame nella latina & monomachia che uale il medesimo appo i Greci.

GI. Per lo quale l'uno di que' due intende di prouare all'altro coll'arme? POS. A differenza del prouare con testimoni & altre uie, come sono pugni & calci & simili altre offensioni, le quali non si chiamano propriamente Duelli et questo è posto per distinguere l'uno combattente dall'altro, & significar l'Attore.

GI.

GI. Per uirtù propria? POS. A differenza di colui che uuol prouar per insidie, & con l'altrui ualore, & per escludere tutti i uantaggi dell'armi, percioche quando ui sono di quei uantaggi che molti usano, oltra quelli che son ragioneuoli, non solamente non sono duelli, ma sono inganni, ne bastano a prouare che alcuno sia honorato, & per escludere ancora i casi fortuiti, per liquali non s'acquista alcuno honore, non essendo essi in poter nostro, per essere infiniti. Et queste cose si conoscono apertamente dalle definitioni dell'honore, il quale è segno d'opinione benefattiua secondo la uirtù, & il quale è premio della uirtù, & però non si puo acquistare, se nõ per la uirtù. Per l'insidie adunque, & per tutte le soperchierie, & per altri inganni, è tanto da lungi che acquistiamo honore, che rimanghiamo ancor molto dishonorati, se la definitione dell'honore è uera. GI. Sicuramente? POS. A differenza de' luoghi, doue si teme la soperchieria. GI. Senza essere impediti? POS. A differenza di quei luoghi che a Napoli si chiamano Macchie, ne' quali possono essere impediti, doue ne' duelli non possono. percioche i combattitori hanno la patente dal Signor del campo, ilquale la puo dare, & come l'ha data, non puo honestamente riuocarla. GI. Nello spatio d'un giorno? POS. Perche non s'obliga in infinito. GI. Che egli è huomo honorato? POS. Questa è la querela, perche sempre colui che intende di prouare, è ingiuriato, & colui che è ingiuriato, e dishonorato nel modo che poi diremo. GI. Et

Luoghi a Napoli detti macchie.

non degno d'esser sprezzato, ne ingiuriato? POS. Queste parole esplicano meglio quella parte che egli è huomo honorato. GI. Et l'altro intende di prouare il contrario? POS. Questo è stato posto per dichiarare l'ufficio dell'altra persona, che è il Reo.

Et così mi pare che sia stato esplicato benissimo la sostantia, & la natura del Duello. Onde quanti sono i modi che dimostrano alcuno essere dishonorato, tanti deono essere i modi di uenire al Duello, qual'hora non si possa mostrar per uia ciuile di essere honorato. Et quelle cose che dimostrano alcuno esser dishonorato, sono quelle che dimostrano gli huomini hauer peccato estremamente cõtra le uirtù, & contra le cose unite con le uirtù, come piu pienamente s'è detto nel ragionamento dell'honore.

Quale è l'attore è quale il reo nel duello.

GI. Poi che hauete parlato dell'Attore, & del Reo che sono le persone del Duello, & hauete detto che all'Ethica appartiene di ragionar dell'Attore, & del Reo nelle cose dell'honore, io uorrei saper da uoi qual sia l'Attore, & quale il Reo. POS. Attore è colui che ha da prouare, Reo è l'altro che ha da sostenere. GI. In non minor difficultà mi lasciate con queste uostre parole qual sia colui che ha da prouare, qual sia colui che ha da sostenere. POS. Colui che è ingiuriato ha da prouare, colui che ha ingiuriato ha da sostenere. Et la ragion di questo è, che colui che è ingiuriato, è quello che ha da hauere, perche ha men di bene. Et colui che ha da hauere, bisogna che dimandi il suo. Et colui che dimãda

il suo

il suo ad altrui, è costretto a prouare quello esser suo. quello adunque è l'Attore che ha da prouare. & per lo contrario colui è il Reo che ha da sostenere, conciosiacosa che prouare et sostenere, sono cose opposte, & cõtrarie tra loro, come è Attore, & Reo. Onde nasce ancora communemente che chi è mentito si chiama Attore, & chi da la mentita si chiama reo, perche il mentito è ingiuriato. & colui che da la guanciata, o ferita ad altrui, quantunque molto l'offenda, si chiama Reo, & colui che riceue tale offesa, si chiama Attore, perche è piu ingiuriato, onde è costretto dimãdare il suo all'auuersario, & prouare che egli ingiustamente tiene del suo honore. Et perche il prouare è fare, perciò si dice che colui che ha da prouare è Attore, & dall'altra parte Reo si chiama colui che è accusato di tener l'altrui, percio che l'accusato si presume ch'egli sia in colpa, et cosi par che s'intenda nelle cose ciuili, percioche niuna differenza è tra uno che dimãdi l'honor suo, et uno che dimandi la robba, o qualunque altra cosa sua.

Quale è prouocatore.

Et parmi che di quì si conosca (parli chi uuole in contrario) che gran differenza sia tra Attore, & Prouocatore, percioche propriamente è Prouocatore è colui che è il primo a dare occasione all'ira & alla discordia. ma molte uolte accade che colui che ha data la prima occasione, sia Reo, ilquale dopo le prime parole ingiuriose che egli ha dette all'auuersario, et dopo la mẽtita riceuuta dall'auuersario sopra tai parole, dia una guãciata all'auuersario, et cosi habbia dell'honor dell'auuersario, & sia Reo, et

sia

sia stato ancora prouocatore.

Se di attore si puo diuẽtar reo.

GI. Hor uorrei sapere se egli è possibile d'attore diuentar reo, percioche da un canto mi pare hauere udito dire a molti esser possibile, dall'altro canto mi pare strano, perche queste due cose mi paiono molto contrarie tra loro, ne ueggio in che modo ciò si possa fare. POS. Egli è impossibile che uno attore, quando è attore, per quel conto medesimo, per cui è attore, diuenti reo, ilche si pruoua dalla definitione dell'attore, & del reo, perche l'attore è quello che ha da hauere, & percio è quello che ha da domandare, & per conseguente da prouare, e'l reo è il contrario. ma è impossibile che uno ilquale ha d'hauere, diuenti colui che gli ha da dare, non hauendo prima hauuto quello che haueua d'hauere, perche ne seguirebbe che hauesse hauuto d'hauere & che non hauesse hauuto d'hauere per un medesimo conto. ilche è implicatione di contraditione, come è manifesto, perche in quanto è attore, dee hauere, in quanto è reo, dee dare. onde una cosa medesima per un conto medesimo si mouerebbe di mouimẽti contrari, ilche è stato dichiarato da Aristotele in molti luoghi repugnare alla ragione. onde cõchiudo essere impossibile che d'attore si diuenti reo, & all'oncontro.

GI. Questo è contra la consuetudine, perche io ho ueduto molti che han dato delle mentite ne i cartelli, per liquali come s'è detto di sopra erano rei, e'l mentito attore, & in quelli medesimi cartelli hãno imprudentemente detto parole che poi sono state

giudicate

giudicate da huomini intendenti delle cose dell'ho nore, leuar loro l'elettion dell'arme, & cosi fare at tori i mentitori, & i rei i mentiti, della qual cosa si sono infiniti pareri stampati. Bisognarebbe adunque dire che tanti ualorosi Capitani, & Signori, & Dot tori famosissimi si fossero ingannati, ilche tuttauia non par troppo ragioneuole a dire. POS. Non negate gia che uno mentito non possa mentire? per risponderui con la consuetudine che tien questo, poi che uoi ui fondate sopra la consuetudine.

Se un mentito puo mentire.

GI. Questo non niego io, perche è piu noto che non sono i primi principij. POS. Hor ditemi la ca gione, perche un mentito non possa mentire. GI. Io non l'ho mai intesa da alcuno, ne ancora u'ho pensa to mai. POS. Io ue la dirò. Il mentito è ingiu riato, & chi è ingiuriato, ha d'hauer del suo honore da colui che l'ha ingiuriato, insino a tanto che la mẽ tita resta, & hauendo d'hauere, non puo hauer da dare, & cosi il mentito che dè hauere, non puo men tire, perche hauerebbe da dare conto d'una medesi ma cosa, ilche è impossibile. Vn'altra ragione c'è, che essendo egli mentito, è dishonorato manifesta mente, finche egli non fa quello che egli è tenuto di fare, & essendo dishonorato, è inhabile a risentirsi in punto d'honore d'ogni altra ingiuria, & essendo inhabile puo esser ricusato, onde nasce che egli è im possibile lasciar la prima querela per alcun'altra, ogni uolta che la prima sia tale che per lei si resti dishonorato, o si riceua la seconda ingiuria da quel medesimo, da cui s'ha riceuuto la prima, o da altrui,

o siano

o siano uere o false l'altre querele. Et chi confessasse la prima esser uera, non potrebbe pigliar l'altre, perche resterebbe dishonorato, & per conseguente inhabile a risentirsi honoratamente. & ancora che il Reo uolesse (ilche non puo cadere se non in persona di poco giudicio) non puo lasciarla, perche auanti che alcuna cosa si faccia, bisogna farsi habile a farla.

G I. Non sarebbe egli possibile che uno che fosse mentito facesse qualche cosa che facesse ingiuria al mentitore, & cosi lo facesse poi Reo?

Se chi è mẽtito puo far qualche cosa che ingiurij il mentitore.

P O S. Se uno mentito desse uno schiaffo al mentitore, ouero una ferita, in questa guisa d'Attore diuerrebbe Reo, perche leuerebbe la mentita facendo maggiore ingiuria, perche racquisterebbe il suo, & cosi non sarebbe piu Attore, non hauendo piu che domandare, anzi hauerebbe dell'honore del percosso, & cosi hauerebbe da dare, & per conseguente diuerrebbe Reo. Ma non si dee intender cosi la propositione, che uno che sia Attore non possa diuenir Reo, quando fa maggiore ingiuria, perche questo è nõ solamente uero, ma anche necessario, ma che uno Attore, mentre è Attore, & un mentito mentre è mentito, non puo diuenir Reo, & s'intende ch'egli sia Attore, o mentito, insino che non fa ingiuria che leui la mentita, ilche non si puo fare senza far maggior ingiuria, & non con cautele, & sofisterie di parole. Ma nel caso detto l'Attore non resta piu Attore, perche ha rihauuto il suo, & non ha che domandare. Ma se uno mente un'altro, benche il mentito dica poi tutte le parole che posson fare ingiuria al

mentitore,

mentitore, mai perciò il mentitore non potrà essere Attore, perche sempre hauerà da dare, & nõ haue rà mai d'hauere, infin che egli nõ habbia dato quel lo che prima era obligato di dare, & l'altro non dee mai hauere a dare, infin che egli nõ ha hauuto il suo da colui che prima gli douea, ne è honesto che'l reo ilquale è prima debitore dell'Attore, domãdi il suo al creditore, per fin a tanto che egli non haurà resti tuito il suo a colui, a cui prima era debitore. Et cosi un ferito, dica pur quante parole egli uuole, mai nõ diuenterà Reo, perche insin che non haurà tolta uia la ingiuria riceuuta, & fattane un'altra maggiore, resterà sempre creditore. A quel che dite che egli è contrario alla consuetudine, rispondo, che la consue tudine ancora uuole che un mentito non possa men tire, ilche non è altro, che dire che l'Attore non puo farsi Reo, perche non è in poter suo, se egli ha da ha uere, di farsi tale che habbia da dare. & cosi la con suetudine è contra la consuetudine. pur perche la ra gione accõpagna quella consuetudine che dice, che'l mẽtito non puo mentire, & per cõseguente che uno Attore nõ puo farsi Reo, & l'altra repugna alla ra gione, debbiamo seguitar quella che seco annessa la ragione, perche quãtũque ci fosse la cõsuetudine del tutto contraria, nondimeno hauerẽmo a seguitar la ragione. A quello poi che soggiugnete hauer ueduto molti che hanno dato delle mẽtite ne' cartelli, et poi sono uenuti in parole, p lequali è stato giudicato da huomini intendẽti che di Rei siano diuenuti Attori, & che di questo ci sono molti libri stãpati, dico che

La consuetu dine uuole che un men tito non pos sa mentire.

in ciò

in cio è stato giudicato contra la ragione, come si puo comprendere da quello che è stato detto. & se i libri sono stampati, non seguita perciò che habbiano detto il uero in ogni cosa, perciochè se cosi fosse, molte cose contradittorie sarebbono insieme uere, essendo state stampate infinite cose per uere da diuersi che si contradicono, & da un medesimo ancora. A quel che dite che tanti huomini intendenti si sarebbono ingannati, questo non è inconueniente, essendosi ueduto il mondo stare le migliaia de gli anni sotto manifeste falsità, & pur u'erano huomini molto intendenti, oltre che alcuna uolta gl'intendẽti s'ingannano, & ancora ui dico che si son trouati molti altri huomini di non minore auttorità, di contraria opinione a i predetti. & che gli huomini intendenti alcuna uolta s'ingannino non è dubbio, & uolesse Dio che questo non fosse possibile, che il mondo non sarebbe in tante heresie, & tanti disordini, perche gli huomini che son tenuti intendenti, sono stati in molte cose di contraria opinion tra loro, & hauendo hauuto seguito per la lor fama, sono stati cagione della diuisione, & discordia di tutto'l mondo. Et che noi in queste cose habbiamo bisogno d'essempio, se l'habbiamo auanti gli occhi nella istessa religione nostra Christiana, perche non è niuna uerità piu chiara, piu honesta, piu conueniente all'anima & al corpo, piu utile alla Politica humana che le sante costitutioni della santa Chiesa, dico ancora uolendole riguardare con l'occhio naturale, & esaminarle ad una, ad una. non dimeno per essersi trouati

Il mõdo star molti anni sotto manifesta falsità.

Le discordie fra huomini dotti sono cagione di gran male.

huomini che sono stati tenuti intendenti delle sacre lettere, han posto il mondo in tanta ruina, che se il grande Iddio non ui mette la mano, non ueggio come la Religion Christiana possa quietarsi. & questi ancora che habbiano detto cose che al lor giudicio contradicono alla natura, & al senso, come sarebbe che noi non siamo liberi, & che l'opere nostre non hanno a meritare, hauendo ancora loro dato il grande Iddio, ilquale ha fatto il mondo di niente, & puo tutto, l'auttorità di poter far questo, nondimeno hã pur uoluto affermare cotali cose. Onde han leuato ancora tutta là Politica humana, & fatto la nostra Religione, che è la meglio ordinata per la quiete degli huomini, & per la lor felicità che fosse mai Republica imaginata da alcun Filosofo, fatto (dico) la piu crudele, la piu incomprensibile, & intricata, la piu distruggitrice del ben del corpo, & dell'anima, che altra che fosse mai. I Filosofi antichi (per parlare hora ciuilmente) il quale col lume solo de' sensi procedeuano, ueggendo essere impossibile gouernare il mondo senza porre la libertà, perche i tristi si sarebbono scusati delle lor tristitie, & gli huomini da bene non hauerebbono meritato ne lode, ne premio, perche il far bene non sarebbe stato per loro uirtù, per tanto si sforzauano di prouare (dico i Filosofi ueri, & giudiciosi) che gli huomini, come dicemmo l'altr'hieri, sono liberi, laqual cosa certo non mi pare che habbia bisogno di molta pruoua, sperimentando in noi medesimi, che noi siamo inclinati dall'appetito, & desideriamo talhora

Heresia contra la Chiesa Romana.

ardentemente di far delle cose, le quali tuttauia non facciamo, perche la ragione no'l comporta. Et questo ancora dimostrano l'ammonitioni che ci son fatte, & le riprensioni, & le esortationi che ci muouono molte uolte dal nostro proposito, il quale è tanto acceso, che se non fossero queste cose, noi l'asseguiremmo. che direm poi dell'opere buone, se i Filosofi l'hanno uedute essere tanto necessarie al mondo che non han uoluto che niun meriti honore senza esse, & in somma han posto la suprema beatitudine nell'opere che sono fatte secondo le uirtù? onde il leuare il premio all'opere, è come il leuare l'istesse opere, essendo il premio uno inuito, & uno incitamento alla fatica. Ne è poco, poi che hauete detto a gli huomini che operino bene, che haueranno de gli honori, & del ben perpetuo, che uogliano operar uirtuosamente, perche la utilità suole persuadere tutti come si uede chiaramente per pruoua, & piacesse a Dio che ciò non fosse, perche l'opera secondo la uirtù è cosa difficilissima, & faticosa, per esser contra l'appetito sensitiuo, secondo il quale la maggior parte de gli huomini uiuono, & tanto piu, quanto per costume fuggon uolentieri la fatica. hor pensate se leuiamo loro il premio che non habbiano a guadagnar niente, come anderà la cosa in processo di tempo. Et questa medesima opinione fu gia altre uolte di gran danno al mondo, perche scriue Sigiberto, che del quattro cento & quindici si leuò una heresia, laqual si chiamaua de' Predestinati, perche disputando della predestina

Heresia de' predestinati

destina

destinatione, & della gratia di Iddio, affermauano che nelle opere giouauano a coloro che uiueano giustamente, se essi erano predestinati alla dannatione ne le cattiue opere noceuano alli scelerati, se eglino erano predestinati alla gloria, laquale opinione riuocaua gli huomini da beno dal ben fare, & prouocaua i tristi al mal fare, & hebbe origine da i libri di Santo Augustino, male intesi, come egli dice. onde si uede quanto poco prudentemente costoro siano ricaduti nel medesimo errore, tanto pernitioso alla Politica humana, non solo alla salute dell'anime, & tanto piu essendo egli stato riprouato tante altre uolte. Ne gioua dire che se bene leuano la libertà, & il merito all'opere, nondimeno saluano il mondo, perche questa lor è una sofisteria, & è un dir parole, & cose che non sono ne uere, come si disse l'altr'hieri, ne intelligibili, ma l'affetto dell'animo loro fa per loro che l'intendano, essendosi ingannati per uoler difendere il loro stabilimento. onde si dee deplorare la calamità humana, & massimamente de' nostri tempi che sono cosi trauagliati per questo cõto, & tanto piu è da deplorar da noi, quanto la cagion di questi trauagli par che sia nata da gli huomini lettetati, liquali senza alcuna necessità hanno posto in cosi gran ruina tutta l'Europa, come si uede, perche tanta è stata l'auttorità di cotali huomini che hanno hauuto forza, parlando di mettere in grandissimo intrico, & laberinto i poueri uolgari, & idioti, li quali si uiueuano in santa pace, & quiete, & in buona fede di quella Religione che

Di quanta confusione è stata & è la heresia de' Lutherani.

non commanda se non cose che conducono alla feli cità humana, & alla diuina, & attendeuano a fare il lor mestieri, alleuando i lor figliuoli, come erano stati alleuati essi, doue adesso per questo si trouano in tanti trauagli, & in tanta discordia che hanno fatto tumultuar le città, uoltarsi sottosopra le pro uincie, andare a romore i Regni interi, & hanno messo le famiglie in tanto disordine che molti padri, & madri si sono fatti nimici a' figliuoli, & i fratel li hanno ammazzato i fratelli, & le mogli sono ue nute in dissensione co' mariti, & col contrario, i ma riti colle mogli, cose tutte horrende a dire, per tal maniera che l'Europa si puo dir meza ruinata, le quali cose certo non si douerebbono fare da gli huo mini intendenti, & letterati, per la gran ruina che ne seguita al mondo, non essendo cosa che metta piu facilmente alle mani i popoli, & che generi piu capi tali, & piu eterne nimicitie, & guerre che la dissen sione nella Religione. Onde non hauendo essi hauuto cotali dimostrationi euidenti, come certo si uede chiaramente che non hanno, parlando ancora natu ralmente, doueuano lasciare uiuere i popoli nella lor buona fede, & nella lor quiete. percioche non solo le leggi diuine, ma s'hanno a mutare, ma ne l'huma ne ancora, come dice Aristotele. Et tanto maggior mente, pensando sempre che'l nostro glorioso, & be nedetto redentor Giesu Christo, non hauerebbe la sciato dopo la sua santa redentione, che'l mondo s'in gannasse tanto tempo, come si sarebbe fatto, se la traditione ecclesiastica non fosse stata d'infallibile

uerità

uerità, & data dallo Spirito ſanto, ſi come è ſtata data la ſacra ſcrittura. Onde quaſi ardiſco dire che la uenuta di Chriſto, & la morte ſua pel paſſato ſarebbe ſtata uana, perche ſarebbe baſtato che foſſe uenuto adeſſo, ſe il uiuere come s'è uiſſo infino a queſto, & il credere come s'è creduto inducea gli huomini a perditione. Non dico gia che non ſi poſſa tolerare che i dotti fra loro diſputino di cotali coſe, perche eſſi hanno molto piu lume, ma communicarle poi con gli huomini che fan profeſſion d'altro, credo che ſia molto lontano da quella che douerebbono far gli huomini che hanno il giudicio naturale, & che ſanno con quanto poco biſcotto s'imbarcano i poueri artefici, & i poueri ſoldati, liquali attendono al lor meſtiero, & per facil che ſia, non l'han potnto apprendere ſenza tempo, & maeſtro, & iſpeſa. & queſto conobbero bene gli antichi, coſi Romani come Grechi, & come Egittij, appreſſo i quali le coſe della Religione ſtauano ſolamente in petto de' loro Sacerdoti, iquali erano dotti, & a i debiti tempi inſegnauano al popolo ciò che douean fare, & per moſtrar quanto ſi doueſſero tener ſegrete, & occulte le coſe della Religione, ſoleuano porre auanti alle Chieſe la Sfinge, dinotando perciò che i ſegreti della religione non doueano eſſere inteſi da ciaſcuno, ſi come non erano le parole, & le riſpoſte della Sfinge. Onde douerebbono penſare i noſtri huomini, che ſe bene i Chriſtiani non han tutte quel le buone & ferme riſolutioni della dottrina del noſtro uero Redentore, qual ſi richiede ad uno che

Non ſi debbono hauer le quiſtioni che ſopra la ſcrittura naſcano fra dotti, con gl'indotti.

uoglia esser perfetto Theologo, nondimeno pur che credano le cose sostantiali in uirtù della santa Chiesa, & nella fede de' nostri primi padri, si deono poter saluare, che altrimente pochissimi sarebbono quelli, li quali potessero sperare di fruire l'eterna, & uera beatitudine, essendo pochissimi al mondo che sappiano tutto quello che ricerca la nostra religione. Douerebbono ancora ricordarsi quanto grande sia la misericordia dell'onnipotente Iddio, ilquale essendo gli huomini battezzati, & credendo quel le cose che sono di sostanza, & a cui sono tenuti di credere tutti i christiani, se ben poi non sanno le altre cose, credendo con buona fede, ha lor compassione, anzi per la loro bontà non appartiene loro a saper le cose grandi, & difficili, & che questo appartiene a pochi, come a' Theologi, si che io ui dico che non uedo come huomini tanto intendenti habbiano uoluto alterar le cose, dalle quali erano per seguir tante ruine come s'è ueduto, & come si uedrà, se l'onnipotente Dio per sua misericordia non ui prouede, sapendo essi che non posson negare, per non disputare hora quali ragioni sieno megliori, perche ne questo è il luogo, ne nostra professione, ma intendiamo sol dire quello ciuilmente che ci spinge a dire la carità humana, lasciando le dispute sottili, & il giudicio a chi è piu dotto in tale professione, non posson negar dico che dalla uostra parte non siano ragioni, le quali conuien che essi torcano, & stirino, se le uogliono fuggire, & che le sue non siano state tanto chiare che fra loro non siano state ua

Quello che opera la misericordia di Dio.

rie opinioni, & che ſiano ancora in gran diſcordia. ilche non auuerrebbe, ſe le lor ragioni foſſero tanto chiare che ſi uedeſſero manifeſtamente, perche ogni uno le pigliarebbe, onde eſſi tutti ſarebbono d'una medeſima opinione, non eſſendo coſa uerisimile, che alcuno, ilqual non ſia empio affatto, doue maſſimamente non uada utilità particolare, poſſa ueder chiaramente una coſa appartenente all'anima, & non le aſſentiſca di buona uoglia, ma la contraſti. Et in caſo di dubbio mi par pure che parlando ragioneuolmente foſſe piu utile laſciar uiuere gli huomini ſecondo quella religione, laqual commanda tutte le coſe buone, & uieta tutte le triſte, di cui non ſi puo trouare alcuna altra meglio penſata, ne meglio ſtabilita con l'occhio humano, conformata per coſi lungo tempo, ſtabilita con tanto ſangue de' martiri, alla quale chi ben ci penſa non uede ſeguire alcuna ſconueneuolezza, & quando ella non ſia uera, molto meno ſi dee credere che alcun'altra ſia uera. Et l'eſſere ſtata male oſſeruata, non è difetto d'eſſa, ma de gli huomini triſti, liquali ſe hauendo auanti a gli occhi coſi buoni, et diuini precetti, operano tanto triſtamente che ſi dee poi penſare che hauerebbon fatto, ſe non gli haueſſero hauuti? certo ſarebbono diuenuti diauoli. Ma Dio è di ſopra, et uede ogni coſa, egli li ſaprà ben caſtigare quando ne ſarà il tempo che l'haueran meritato. Et per ciò non è da biaſimar la legge, ma coloro che le ſono ſoggetti, et nondimeno operano ſi forte contra di lei, non dico gia tutti, perche come al

E utile a laſciar uiuer gli huomini ſotto quella religione, la qual cōmanda tutte le coſe buone.

mondo furon sempre de gli huomini da bene, così hoggi ancora ue ne sono molti, liquali quanto porta l'humana fragilità con la gratia d'Iddio, fanno ciò che possono per seruarla. Et certo si doueua disiderare che essi tanto acerbamente si riuolgessero solo contra gli huomini tristi, si come si sono uolti contra le leggi, che come da questo è seguita la ruina, da quello sarebbe seguita l'edificatione. Deono adunque gli huomini intendenti, & buoni hauer riguardo sempre alla publica utilità, & fuggir di porre opinione, alle quali habbia a seguir la ruina del mondo, perche è cosa impossibile, & degna d'esser auuertita da i Principi & Signori de' stati, il mutare una religione che sia stabilita, & tenuta per molti anni senza l'alteratione, & distruttion grande di persone, & mutation di gouerno, come si comprende dall'historie, ilche non auuiene nelle cose della Filosofia, lequali non portano seco questi disordini, ne si predicano in Chiesa, ne si communicano con persone idiote, ne trattano di cose che possono fare queste alterationi. Onde non è male esaminarle, & disputarle nō potendo tali dispute se non giouare. Et fin qui basti a noi hauer ragionato ciuilmente di tal materia, parlando di cose ciuili a buon fine, & non per lassare alcuna persona. Per ritornare adunque doue la sciammo, Egli si uede che gli huomini intendenti dicono cose contradittorie, onde è necessario che una parte s'inganni, perche questi tali di necessità sono stati dotti. Et così niente uieta che quei dotti che hauete allegati in questo caso, si siano ingannati. Onde

quan-

quantunque l'argomento uostro sia probabile, non è però necessario, & così non seguita che l'Attore, come Attore, cioe restando ad hauere, innanzi che habbia rihauuto, debba dare.

GI. Se uolesse un Reo diuenire Attore, & uno Attor Reo, perche non potrebbe? POS. Egli non potrebbe mai fare di non essere tale secondo l'honore, risguardando l'ordine della natura & delle cose. Se si uolesse poi gittare in fiume, non ci si puo fare altro.

GI. Se uno Attore non puo diuentar Reo, ne un Reo puo diuentar Attore, adunque uno che habbia riceuuto uno schiaffo, non potrà dire a colui che glie le ha dato, se tu uuoi dire d'hauer fatto atto da gentil'huomo, tu menti, percioche dicendo questo d'Attore diuenterebbe Reo, come che questo modo di parlar paia che niente ripugni alla ragione, e che sia in poter nostro. POS. Egli non potrà dar cotal mentita, perche ne seguirebbe, come hauete detto che l'Attore potesse diuenir Reo nel modo che habbiamo detto non esser possibile, ilche di quì si cōprende che chi ha riceuuto uno schiaffo, è Attore, onde se egli potesse dir tali parole in guisa che fossero ben dette, egli diuerrebbe Reo, nel modo che s'è dichiarato non esser possibile che egli diuenga. adunque non si possono dir tali parole come ualide, ma sono fuor di proposito, senza che questo parlare sarebbe un uoler mutar con cauillationi la natura delle cose, ilche non si puo fare non hauendo gli huomini potestà di fare che quello che è prima non sia prima.

Se uno che ha hauuto uno schiaffo puo mentire chi glie l'ha dato.

Onde

Onde eſſendo colui che ha riceuuto lo ſchiaffo, prima ingiuriato & Attore, & per conſeguente creditore, infino a tanto che egli non ha ribauuto il ſuo, non puo hauer da dare a quel medeſimo, dal quale egli ha da hauere.

Se un'altro puo mentir per lui.

GI. E ſe uno non puo dir tali parole di ſe ſteſſo, le potrà egli dir d'uno altro non accadendo che coſtui che le dice ſia Attore? Io crederei che non ſeguitando gli inconuenienti predetti, egli le poteſſe dire, come Pietro, hauendo dato uno ſchiaffo a Giouanni, non ha fatto atto da gentil'huomo, & ſe uuol dire d'hauer fatto atto da gentil'huomo, ſi mente per la gola. POS. Queſte parole ſi potrebbono per auentura dire ad un'altro, il quale non haueſſe dato lo ſchiaffo ne a' parenti, ne a ſeruitor del mentitore, ne ad altra perſona, la quale eſſendo dishonorata, ueniſſe ancora il mentitore ad eſſer dishonorato, perche eſſendo dishonorato, ſarebbe Attore, & coſi ne ſeguiterebbono i medeſimi inconuenie̅ti che ſi ſon detti, onde tali parole no̅ uarebbon niente, ma forſi uarebbon bene, quando foſſer dette ſopra di uno huomo ſtraniero, ilqual niente gli atteneſſe, di maniera che lo ſchiaffo dato a lui, non foſſe parimente di carico al dicitore, perche non ſarebbe Attore. Varebbono dico, ſe egli foſſe lecito dir ſimil coſa ſopra uno che non gli toccaſſe, perche queſto ſarebbe un uoler moſtrare di uoler cimentarſi fuor di propoſito.

Onde poſſiamo conchiudere, che tali parole non uagliono in alcuno, ne in quelli che ſono ingiuriati,

perche

perche sono dishonorati, & i dishonorati non posso no dishonorare altrui, ne in quelli ancora che non so no dishonorati per quello schiaffo, perche tali parole son dette senza necessità d'honore, ma o per pazzia, o pur per uoler cercar briga & mostrare d'esser ualente fuor di proposito, ilche facendo si fa contra la uirtù estremamente, perche si fa contra quello che non commanda la uirtù, e ch'il fa per conseguẽte uiene ad esser dishonorato, & essendo dishonorato, nõ ha possanza di dishonorare un'huomo honorato. Et per tanto chi ha hauuto uno schiaffo, et chi è caricato per uno schiaffo, riceuuto da persona che gli tocca, necessariamente è Attore, & per conseguẽte dee domandare il suo nella maniera detta.

G I. Hor che hauete detto che d'Attore si puo diuenir Reo, quando si fa maggiore ingiuria, perche si guadagna il suo, & si toglie di quello dell'auuersario, io intenderei uolentieri, se parlando ragioneuolmente & non secondo la consuetudine di questi nostri paesi, uno puo racquistar l'honor suo, & leuarsi l'ingiuria per una offesa pari che faccia all'ingiuriatore, perche questo non è di poca importanza, essendosi combattuto molte uolte che non si saria combattuto, & essendosi uccisi molti huomini che non si sarebbono uccisi, se si fusse creduto questo, ilche nondimeno mi par molto dubbio, perche la consuetudine è in contrario che una mentita leua l'ingiurie di parole, & circa l'auuersario & lo schiaffo la mentita & la ferita lo schiaffo, & la morte la ferita. Onde si uede che sempre si leua l'ingiuria

Se uno puo racquistare l'honor suo per una offesa pare.

con maggiore ingiuria, & non del pari. Questo ancora pare impossibile, perche se uno mentito nõ puo mentire, come sarà egli mai possibile leuar del pari questa mentita? certo non so come si possa fare con honore di tutti due, essendo la mentita ualida come è, quando si confessa d'hauer detto parole in pregiudicio dell'honore del mentitore, come puo fare il mẽtito in questo caso, se non dà al mentitore almeno uno schiaffo, di ribauere il suo, il quale poi non si puo dare senza hauer di quello dello auuersario? Et poi quantunque uno schiaffo leuasse un'altro schiaffo, & una ferita un'altra ferita, nondimenno parrebbe sempre che colui che fosse stato secondo a dar lo schiaffo, o la ferita fosse piu honorato. Dall'altra parte par pure che sia contra ragione che uno che habbia d'hauere, non s'habbia da contentare di riceuere quanto ha da hauere, anzi uoglia di piu, perche colui che ha riceuuto uno schiaffo, ha da hauere del suo honore da colui che gli ha dato, hor per qual cagione dando a colui un'altro schiaffo non dourebbe egli hauer sodisfatto al suo debito senza dargli delle ferite, con lequali leua l'honore all'auuersario? questa cosa certo mi pare esser fuor di ragione, & contra la ciuilità che non si possa racquistare il suo, senza uoler dell'altrui, questo è un fare gli huomini ingiusti, perche uogliono quel d'altrui, ilche è molto dannoso al mondo, & se l'honore obligasse gli huomini a racquistare il suo & pigliar l'altrui, gli oblighe rebbe a fare contra natura, la qual uuole che gli huomini cerchino l'equalità, onde questo sarebbe cagio

ne

ne della ruina del mondo, essendo gli huomini, huomi ni & non Dei, & per conseguente facendo delle in giurie per molte cagioni, per le quali ingiurie se bi sognasse sempre maggiore ingiuria, mai nõ si potreb be far pace, & s'anderebbe in infinito, o almeno le co se non si potrebbono mai acconciare, mentre uiuesse l'ingiuriante & l'ingiuriato, perche quello che fosse ingiuriato, uorrebbe il suo, et quello dell'ingiuriante, & l'ingiuriante hauendo poi perduto il suo, il riuor rebbe, & uorrebbe di piu quel dell'auuersario, et l'al tro uorrebbe fare il medesimo, & cosi non si cessa rebbe mai di fare ingiuria, o bisognerebbe per ogni picciola ingiuria uenire alla morte, & cosi l'honore che è fatto per la quiete dell'humana generatione, sa rebbe cagione di grandissimi turbamenti, & cosi fa rebbe cõtrario effetto a quello, per cui è stato troua to, il che non mi par da concedere. POS. Le ragio ni da uoi ultimamente addotte, s'accostano molto al parer di alcuni ualenti huomini, i quali tengono che sia possibile leuare alcuna ingiuria del pari, ilche essi, oltra le ragioni c'hauete dette, confermano con quello che dice Aristotele, che coloro che rendono pari al pari, non fanno uituperio, ma uendetta. è adunque uero, che del pari si puo racquistar l'honor suo, perche col pari si fa la uendetta, & chi fa la uen detta dell'ingiuria riceuuta, racquista l'honore per duto per cotale ingiuria, perche altrimente come è commune opinione, non hauerebbe fatto uendetta. percioche resterebbe ancora da hauere, & questo s'intende tra i pari. Aristotele ancora in altro luogo mostra

Quelli che rendono pari al pari, non fanno uituperio. ma uendetta.

moſtra apertamente, che coloro che non rendono il pari nel male, fanno coſa da ſerui, & nel bene non fanno la uera ricompenſa.

GI. Certo queſto mi ſodisfa aſſai, ma ci reſta ancora un dubbio. io ſon contento che uno ſchiaffo poſſa leuare uno ſchiaffo, & una ferita un'altra ferita, & che queſto ſia con honor dell'ultimo, ma come puo eſſer con honor del primo? POS. Quì ſi ha da riguardare al modo con cui ſi danno, ſe il primo haueſſe ferito con uantaggio, e'l ſecondo ſenza, & del pari, ſarebbe piu honore al ſecondo, ma hora noi parliamo del ſecondo, poco curando del primo, perche un ferito puo ſtarſene con honor ſuo, dando una ferita, & appreſſo far la pace. Anzi uolendo fare da huomo ueramente honorato, non douerebbe cercare altro, quantunque la conſuetudine ſia in cõtrario. Et coſi hauendo hauuto uno ſchiaffo, ſi puo contentare d'hauer dato uno ſchiaffo. Quello che in queſti caſi puo far differenza, è il modo di dargli co i uantaggi & ſenza, ſeruando ſempre che la uera ricuperation dell'honore è per uirtù propria, non per inſidie, perche niuna coſa è tanto lõtana dalle ſofiſterie & dalle inſidie, quanto è l'honore, il quale, ſe non è limpido, & chiaro & netto, & per mera uirtù, nõ è honore, ciò che ſi dicano alcuni, li quali hauẽdo riſguardo a poche coſe, danno al primo tratto la ſentẽza, perche è chiaro che l'honore è ſegno che uno habbia operato uirtuoſamente, ne alcuno che nõ habbia i uentricoli del ceruello alla riuerſa, potrà dire che l'operare con inganni, e con ſofiſterie ſia ſecondo la

uirtù,

uirtù,perche è chiaro quello che habbiamo detto,onde se il primo hauesse offeso senza uantaggio, e'l secondo con uantaggio manifesto, egli non racquistarebbe l'honor suo per le dette ragioni. Ma quello che si dice è, che una ferita è sufficiente ricompensa ad un'altra ferita,ogni uolta che l'altre cose sian pari. Ma, quando elle non son pari è un'altra cosa, & cosi quando elle son pari,possono ambidue fare ancora la pace, & se disauantaggio alcuno u'è,u'è per lo primo,non per lo secondo,pur non è tanto che non si possa far la pace.

GI. I fondamenti della uostra opinione sono ben buoni, ma il fatto sta a soluere le ragioni che sono in contrario, si come è che la consuetudine è in contrario, & che una mentita leua l'ingiuria delle parole, & lo schiaffo la mentita, & la ferita lo schiaffo,& la morte la ferita,onde si uede che sempre si leua l'ingiuria con maggiore ingiuria, & poi si uede che un mentito non puo mentire, il che sarebbe possibile, se l'ingiuria si potesse leuar del pari, dico con honore di tutti due,& senza consentimento del mentitore, perche con parole si puo leuare, quando le mentite che sono contradittorie,non sono del medesimo nome, ne della medesima cosa, ne del medesimo tempo,ne con la medesima intentione, perche allhora non sono uere mentite,non essendo uere contradittioni,come insegna Aristotele. Onde non solo non è possibile far la pace,ma chi nõ la fa, confessando mãcargli una delle dette cõditioni, si parte dall'honore.

Si leua la ingiuria con una maggiore ingiuria.

POS. Della consuetudine non accade di parlar piu

auãti, perche homai douete hauere inteſo, come dob biamo in ſimili coſe parlar ſecondo la ragione, & la ſciar la conſuetudine a chi la uuole. A quello che di te, che lo ſchiaffo leua la mentita, dico che egli è ue ro che la maggior ingiuria leua la minore, ilche nõ toglie però che non ſia poſſibile che il medeſimo non ſi poſſa fare del pari.

GI. Io crederei che diceſte il uero delli ſchiaffi & delle ferite, ma che queſto ſi poteſſe dir delle men tite, mi pare ſtrano, perche ſe uno è mentito, non può già mentire il mentitore, & racquiſtar l'honor ſuo. che dite adunque a queſto? POS. Egli è uero che la ingiuria della mentita, oue non ſi poſſa moſtra re la uerità della coſa, non ſi puo leuare con dare un'altra mentita, & la ragione par che ſia, perche non c'è il pari. Imperoche uno che mentiſſe ualida mente, mentiſce ſopra una coſa dubbia che ha la pre ſontion per lui, perche ciaſcuno è ſtimato huomo da bene, inſino che non ſi pruoua il contrario, & colui che ha detto le parole ingiurioſe, è ſtimato ingiuſto, ſe non le pruoua, & eſſendo la coſa dubbia, ha biſo gno di pruoua, & la pruoua non puo eſſere a dire, Tu menti tù, perche egli torna a dire il medeſimo che hauea detto prima. & coſi non ſi può uedere la uerità della coſa. Et per queſto la mentita non puo leuar la mentita, perche non è pruoua ſufficiente, & non ha modo di chiarir la uerità, & ſi dà ſenza ri ſchio & ſenza pericolo di coſa alcuna, ilche non ac cade nelli ſchiaffi, & nelle percoſſe & nelle ferite, le quali poſſono moſtrar la uirtù dell'huomo & ueri tà.

Ciaſcuno è ſtimato huomo da bene inſino che non ſi pruoua il contrario.

tà. Onde per fare una cosa generale, ui dico che tutte le ingiurie che hanno pruoua sufficiente, pare che possano esser leuate del pari, ma la mentita non l'ha, & per questo non si puo leuar con honor di tutti due, quando non ci sia il consenso del mentitore. Et cosi questo niente ripugna alla nostra conclusione.

GI. Voi hauete detto che l'Attore è quello che è ingiuriato, o piu ingiuriato. Or quale è colui che è ingiuriato, o piu ingiuriato? POS. Questo si comprende dalla difinitione dell'ingiuria, & dalle cose dette nel primo libro della Rhetorica, & da noi ne' ragionamenti passati, & da se è ancora assai manifesto.

Ma prima ch'io uenga a risoluere il uostro dubbio, parmi conuenirsi ch'io cominci ad alto, & dichiari come uadino le ingiurie. dico adunque che le parole che mostrano alcuno hauere operato estremamente contra le uirtù, & quelle che mostrano gli huomini essere di niuno conto per le ragioni che diremo di sotto, fanno ingiuria, la mentita leua queste parole, perche presume che tutti gli huomini sieno buoni, fin che non si proua il contrario. Et il mentitore fa maggiore ingiuria, perche purga se stesso, & carica l'auuersario, mostrando lui essere huomo ingiusto, ilquale ardisca di opporre altrui quello che non è. la guanciata leua la mentita, perche la mentita offende l'animo solo. doue la guanciata offende l'animo e'l corpo, & perciò è maggiore ingiuria. Le bastonate leuano la guanciata. perche elle son di maggior percossa, & offendono piu. Et per basto-

Come uãno le ingiurie.

Bastonata. Guanciata. Ferita.

nata io intendo ogni percossa oltra la mano, & il piede. Et per la guanciata, & il calcio si puo ad un certo modo intendere il medesimo. Et la ferita leua la bastonata, perche fa maggior danno al corpo, & offende ancor piu l'animo. perche cauandogli sangue dà inditio di uolerlo ammazzare. Et la morte leua la ferita, perche distrugge l'indiuiduo. il medesimo uale il fare che il nimico disdica, perche ciò fa inditio che egli habbia hauuto il torto. Et queste cose s'intendono in quelli che non sono sprezzati. perche sono alcune percosse come d'una canna, o d'una guastadetta piena di puzzo, lequali pare che facciano maggiore ingiuria che le ferite, perche elle uengono accompagnate da un certo dispregio, ilqual l'huomo non puo sopportare. ma la natura delle cose è, quale habbiam detto.

Di qui medesimamente nasce che al Reo nel combattere si conuiene usare assai minor diligenza che all'Attore, perche l'Attore ha da racquistare il suo ch'egli è tenuto dal Reo. Et chiunque ha da racquistar quello che è in poter d'un'altro, cõuien che molto piu di lui s'affatichi, come è manifesto. conciosia che si come colui che alcuna cosa possiede, ha la presuntione per se, & gli basta a dire questa cosa è mia, cosi a colui che si ritruoua in possession d'honore, basta dire che egli è mio, ma colui, ilqual gliele domãda, & l'accusa che gli tiene il suo, è costretto di prouarlo. Et ciò è chiaro esser molto maggior fatica. Hauete adunque intesa la definition del Duello, & l'ufficio dell'Attore, & del Reo.

Hor

Hor per uenire alla uostra prima dubitatione, ui rispondo che il Duello è giusto naturalmente, & si permette per minor male, percioche se la guerra uniuersale, come dice Aristotele, alcuna uolta è giusta, adunque la guerra singolare, cioè il Duello, puo esser giusta alcuna uolta anco essa, perche quel medesimo rispetto c'ha l'uniuersale all'uniuersale, dee hauere proportionatamente il particolare al particolare. Che dite di questa ragione?

Il Duello esser giusto naturalmente, e permettesi per minor male.

GI. Seguite pure, che il dubbio che mi uiene hora in mente, mi serbo a dir poi, per non interrompere hora le uostre pruoue.

POS. Udite questa altra ragione. Non mi concederete uoi che l'osseruation della fede sia cosa utilissima alle città bene ordinate?

GI. Cosi è. perche chi leuasse la fede del mondo, non dirò solo che ne leuerebbe il Sole, ma in tutto lo guasterebbe, tutte l'operatiom humane si leuerebbono uia, non potendosi trattare ogni cosa in presenza di testimoni. molte cose si lasciano in deposito altrui senza testimoni. molti prigioni sono rilasciati da Soldati solamente sotto'l pegno della fede. Leuata la fede, gli huomini non potrebbono ne usare, ne uiuere insieme, percioche (come s'è detto) nō si puo fare in ogni cosa co' contratti in mano. POS. Dunque se cosi e, utilissima cosa è alle città bene ordinate che si permetta il Duello. perche il Duello fa osseruar la fede, & molti huomini temendo esser puniti osseruano la fede. molti rendono quello che loro e stato commandato, & lasciato in deposito, p te

ma di non essere chiamati a combattere, ancora che fossero huomini ualorosissimi et animosissimi, perche tanta ueggiamo esser la forza della uerità che ella basta a far perdersi d'animo huomini ancora ualorosi per si fatta maniera che essi rimangono spesse uolte uinti da nemici di gran lunga di forze inferiori, oltre a ciò gli huomini, benche scelerati, temono Dio, ilqual difende la uerità. Et questo dico secondo la mente ancora d'Aristotele, ilqual dice, credesi che Dio aiuti coloro che sono ingiuriati. Se adunque il deposito è negato ad alcuno, egli uiene a esser ingiuriato da colui che glielo niega. Gli huomini adunque temendo Dio in un certo modo, ilquale fauorisce & aiuta la uerità, osseruano la fede, & rendono il deposito, & per questa ragione il Duello è permesso. Ecci un'altra ragione, laquale è questa, che utilissima cosa essere ueggiamo alle città che niuno faccia ingiuria ad altrui.

GI. Cosi mi para, perche se la felicità è il fine della città, come uoi poco innanzi hauete detto, non mi pare che una città possa chiamarsi felice, nella quale sieno huomini ingiuriosi tra loro. POS. Seguita adunque che le città bene ordinate deono permettere il Duello, perciochè molti huomini pure si guardano di fare ingiuria ad altrui con parole, ouer con fatti, per non essere disfidati a combattere. Essendo adunque tanto temuto il Duello, non puo esser male il permetterlo in alcuni casi. Douui un'altra ragione. Se egli è giusto (come senza dubbio è giusto) che ciascuno habbia quello che è suo, giusto ancora è il

Duello.

Duello. Hor colui che è ingiuriato non ha quello che è suo, & colui che ingiuria ha quello che non è suo, come scriue Aristotele, che colui che ingiuria ha maggior parte di bene, & colui che è ingiuriato ne ha meno, seguita adunque che se alcuno è ingiuriato ha meno di bene, perche non ha quello che è suo. Et essendo cosa giusta che ciascuno habbia quello che è suo, giusta cosa è ancora che se gli uien tolto, esso cerchi di rihauerlo. Et parimente è giusto che colui che glielo ha tolto, glielo renda. Hor non si puo raddomandare quel che è suo, se non per cinque uie, o con testimoni, o con leggi, o con insidie, o col ualore altrui, o col ualor proprio. Hora accade che uno riceue un pugno, o cotale altra ingiuria. Egli non puo domandare che gli sia renduto il suo honore, ne per mezo di testimoni, ne per uia di leggi, ne con insidie, ne col ualore altrui, per le ragioni che diremo. E adunque costretto a domandarlo col ualore proprio. Hor ditemi un poco, per qual cagione è egli uergogna ad un'huomo nobile, se gli è leuato l'honore? certo non per altra che per questa, che gli huomini stimano che coloro che sono in qualche conto & honori, ui sieno per merito & per uirtù propria, essendo l'honore il premio della uirtù, come habbiam detto ne' ragionamenti passati. Essendogli adunque leuato l'honore, esso riman uituperato, & uiene in pregio colui che ne l'ha priuo: Per tanto chiunque perde l'honore, il dee racquistar col ualor proprio, et non racquistandolo col ualor proprio, dà segno di non hauerlo mai meritato, non meritando

Chi perde l'honore, il dee acquistare col ualor proprio.

lode quello che si fa col ualor d'altrui. Altramente ciascuno huomo, per uile & codardo che fosse, potrebbe far di molti gran fatti col ualore d'altrui, o colle insidie. Et però dico, che niun gentil'huomo puo col ualore altrui, o colle insidie racquistar l'honor suo. Seguita adunque che egli si debba raddomãdare col ualore proprio, & conseguentemente per uia di Duello, per loquale si puo mostrare.

GI. Se le cose che hauete dette son uere, come credo che sieno, come possono dire il uero coloro che hanno scritto, che per racquistare l'honor suo, altri puo mettere un campione in suo cambio a combattere? POS. Da uoi stesso potete comprendere, quanto essi intendan male la natura del Duello & il debito dell'honore.

Se i figliuoli sono tenuti di cõbattere per il padre ingiuriato.

GI. Ma ditemi un poco, se un padre fusse ingiuriato, i figliuoli sarebbono essi tenuti a combattere? dall'una parte mi pare che si, perche pare che sia cosa honesta che i figliuoli piglino sopra di loro le grauezze del padre, dall'altra parte mi par di nò, per quello che s'è detto, che ciascuno dee racquistar l'honor suo per uirtù propria, & gia ho inteso dire che il figliuolo in alcuni casi puo, anzi dee combattere col padre. POS. Vi rispondo, che se'l padre fosse atto a racquistar l'honor suo con uirtù propria, i figliuoli non son tenuti, anzi uolendo combattere dishonorano il padre, perche non è lecito racquistar l'honore per uirtù d'altrui, ma non essendo atto, & essendogli stata fatta alcuna uergogna a torto, & con animo di farglila, sono tenuti a risentir

sene

ſene honoratamente. La cagione di cio è, perche colui che è poco ſtimato è ingiuriato, ilche ſi puo conoſcere eſſer uero da quello che dice Ariſtotele, che il poco ſtimar è una operatione d'opinione intorno quello che non par degno d'alcuna coſa, & colui che di niuna coſa è degno, non ha alcuno honore. Colui adunque che è dimoſtrato dishonorato è ingiuriato, hora i figliuoli de i padri che ſono ingiuriati, ſono poco ſtimati, adunque ſono ingiuriati, adunque ſe ne debbon riſentire. Che tali figliuoli ſi debbono riſentire, ſi conoſce che in queſta offeſa è manifeſta la poca ſtima del padre non conueneuolmente fatta, adunque l'ira è nei figliuoli, perche doue è la cagione, propriamente è l'effetto parlando ragioneuolmente, nel figliuolo è l'ira, adunque nel figliuolo è l'appetito & diſiderio con perturbatione & paſſion d'animo dell'apparente uẽdetta per cagione dell'apparente poca ſtima & non conueniente uerſo ſe, o uerſo alcuno de' ſuoi, o uerſo coſa, nella quale egli pretenda d'hauere alcuna ragione, adunque potendola mandare ad effetto, debbono operare per far la uendetta, altrimente ſarebbono giudicati huomini da niente, eſſendo eſſi ſtati ſprezzati, hor non poſſono far la uendetta, ſenon per uirtù propria, come tante uolte habbiam prouato, biſogna adunque chiamar l'ingiuriatore al Duello. Onde conchiudiamo che i figliuoli deono pigliar l'ingiuria del padre, ne ual quello che uoi opponeuate che ciaſcuno dee racquiſtar l'honor ſuo per uirtù propria, percio che queſto s'intende non aſſolutamente, ma quando

Chi poco è ſtimato è ingiuriato.

è possibile, & concedo che'l figliuolo in altri casi, come si dirà, possa, anzi debba combattere col padre, ma questo non toglie che il figliuolo non habbia da pigliar l'ingiuria del padre in certi casi.

GI. Come che la uostra risolutione mi paia assai honesta, nondimeno mi pare che dalla ragione addutta seguano molti inconuenienti, perche della poca stima non solo del padre, ma de' fratelli & delle sorelle & de' parenti & de' seruitori, & ancora de' caualli, de' cani, & d'ogni altra cosa appartenente a se stesso, della poca stima dico, & non conueniente di queste cose, ne seguirebbe che un cauallier d'honore fosse obligato a risentirsi. Laqual cosa pare esser fuor d'ogni ragione, percioche non mancherebbe mai da fare a gli huomini honorati, & che ciò segua dalle cose dette, non accade che io m'affatichi di prouarlo, tanto è manifesto da se. POS. Qualhora questa poca stima non cõueniente, è fatta per far uergogna o danno a colui che è poco stimato, & è fatta da huomo che conosca coloro che sono poco stimati, & i fratelli, & i parenti & il padrone de gli animali brutti, & sappia che i poco stimati & offesi sieno atti a risentirsi, auuiene necessariamente che l'huomo honorato sia tenuto a risentirsi, come habbiam detto, altramente ne seguirebbe che egli fosse buomo di niuna stima, & per conseguente di niuno honore. & però si suole ancora dire che si risguarda il cane per rispetto del padrone.

Quando lo huomo honorato dè & è tenuto a risentirsi delle ingiurie de' suoi.

GI. In questa guisa non mancherebbe mai che fare all'huomo honorato. POS. Questo non è fuor

di

di ragion naturale. perche molti si guardano di non offender alcuno, & lasciano uiuer gli altri, per non hauer a fare co' loro parenti, o co' padroni, & per minor male è stato conceduto il Duello.

Se i parenti sono ubligati per i parenti.

GI. Hor se fosse un padre, o un fratello, o un parente che offendesse uno altro, & quell'altro offendesse poi lui, i parenti sarebbono ancora essi obligati a risentirsene? POS. Essi non sarebbono obligati, perche l'obligo che habbiam detto nasce dalla poca stima, & non conueniente, ma colui dice Aristotele che danneggia, & molesta alcuno per cosa somigliante che habbia riceuuta da lui, non è da dire che gli faccia ingiuria, o uituperio, ma uendetta. & altroue dice Aristotele, non esser uituperio il battere gli huomini liberi, se non quando colui che batte, è primo ad ingiuriarlo, senza hauer riceuuto alcun dispiacere da quello huomo libero. Onde perche l'honore astringe ciascuno a uendicarsi dell'ingiurie riceuute, colui che s'è uendicato, dè essere iscusato. & puo rimanersi honoratamente, ancora che fosse chiamato da alcuno de parenti di colui, contra ilquale s'è uēdicato di non combattere, come sarebbe per essempio che un gētilhuomo andasse ad assalire un'altro cō animo d'ammazzarlo, e fosse ammazzato esso, è tanto discosto dal uero che i parenti se ne possano risentire honoratamente, che risentendosene perderebbono l'honore, perche come è manifesto, è contra ragione il non uolere che gli huomini si difendano, & difendendosi accade molte uolte che s'uccide l'assalitore. Onde ciascuno dee uolgersi

a se

a se stesso, & considerar quello che esso hauerebbe fatto, perche non è niuno che non hauesse fatto il medesimo.

GI. Egli mi par pure che ne seguiti uergogna alla casa, & conseguentemente all'huomo honorato di quella casa. onde suo officio sarebbe risentirsene.

POS. E uero che ne seguita uergogna alla casa, ma la uergogna non è fatta da colui che l'ha ammazzato, ma dal suo proprio parēte, ilqual uolēdo far quello che egli non doueua, è stato castigato da Dio de suoi errori. ne simil uergogna è tale che possa macular ueramente la uirtù dell'huomo honorato, ma infetta bene, & macula alquanto la presontione che s'ha della cosa. onde sarebbe meglio che tal cosa nō fosse accaduta, pur non è tale che tolerar non si possa, considerando massimamente l'imperfettion de gli huomini. Et per tale imperfettione son poche case che sien nette del tutto, ma si guarda per la maggior parte alla maniera de gli errori, de quali sono alcuni che nō fanno molto danno, ma ue ne sono ancora di quelli che leuano la buona opinione che s'ha delle famiglie, et molti fatti ancor che sieno poco honoreuoli, pur si tolerano, conciosiacosa che il commettere errore alcuno, & cōdurre ogni cosa per lo diritto filo, è solo d'Iddio, doue gli huomini fanno de gli errori, iquali quando non sieno eccessiui, ne fatti con malignità, ma o per ignorāza, o per iscambio, o per fortuna, & sieno confessati, si douerebbe far la pace, essendo cosa dishonoreuole uoler risentirsi d'una simile poca stima. perche tutte l'ingiurie, & le uere poche

Si dee guardar per la maggior parte alla maniera de gli errori.

che stime sono fatte dalla mala intentione, l'altra ancora, in certi casi merita qualche cõpassione, & pertanto, oue simili cose sieno, possono gli huomini, & deono trouare il modo alle paci, ilche se si facesse come si douerebbe fare, infinite querele terminerebbono in sante paci. Et i Signori, a cui Dio ha data la cura de gli huomini, douerebbono porre ogni studio a far queste buone opere, & nõ ne facendo sono cagione essi di tutti i mali che ne seguitano, & mancano dell'humanità, perche si douerebbon ricordare che sono huomini ancora essi, & che abbomineuol cosa è che l'uno huomo amazzi l'altro fuor di proposito. Onde in questo modo restano dishonorati. perche essendo pastori, mãcano del loro ufficio, lasciando senza cagione uccider le loro pecore, nell'altro alla sicura ne haueranno il debito castigo. Et quel che dico de Signori, intendo ancora di tutti gli huomini, a quali è creduto, & iquali hanno autorità: perche tutti sono tenuti al medesimo per lo poter loro.

I Signori non facendo le buone opere sono cagione de i mali che si fanno.

Gi. Per quello che hauete detto, egli par che uolendo uoi, che'l figliuolo sia obligato a combattere per lo padre, uogliate concedere che sia licito porre un campione: la qual cosa uoi nel ragionamento passato hauete negato manifestamẽte. Pos. Dicoui il medesimo, che per un campione nõ si racquista l'honore, perche nõ è per uirtù propria, ne il dire, che'l figliuolo habbia da cõbattere per lo padre, è cõcedere che si ponga campione. perche il figliuolo non combatte come habbiamo detto ad un certo modo per l'honor suo: perche il figliuolo uiene ad esser di

sprezzato,

ſprezzato, eſſendo ingiuriato il padre. combatte adunque ad un certo modo il ſuo honore, & non quello del padre, & il padre che non è habile, ne atto a combattere, non acquiſta da queſto altro honore, ſe non d'hauer generato un figliuolo generoſo, & huomo d'honore, ilquale non uoglia ſopportare d'eſſer diſpregiato, ma il campione aſſolutamente combatte per l'honore altrui.

Se tutti i figliuoli ſono obligati per la ingiuria del padre o pure un ſolo.

GI. Se un padre che haueſſe molti figliuoli, foſſe ingiuriato con mala intentione, ſaranno obligati tutti i figliuoli ad un medeſimo modo, o pur baſta uno? perche ſarebbe troppo gran coſa che tutti la pigliaſſero, dall'altro canto ſono pur figliuoli gli altri ancora. POS. Tutti ſono obligati ad un medeſimo modo per la ragione addutta, ma cō certo ordine, cioè ſecondo l'età, & la ſufficienza, perche ragioneuolmente prima è obligato il maggior d'età, poi ſucceſſiuamente fino al minore, qual hora il maggiore ſia idoneo, perche qual hora il maggiore non foſſe ſufficiente, il piu ſufficiente ſarebbe prima obligato, percioche gli oblighi ſono ſecondo il potere, non obligando l'honore alle coſe impoſſibili, come molte uolte habbiamo detto.

GI. Se queſto è dunque colui che ha ingiuriato un padre, ilquale ha dieci figliuoli, ſarà obligato a combattere con tutti diece ad un per uno, ilche pare disdiceuole. POS. Egli è uero, ne è disdiceuole, perche è colpa ſua, eſſendoſi egli ſteſſo poſto in tal neceſſità, che ſapeua bene che ingiuriaua un padre, ilqual haueua dieci figliuoli, iquali erano tenuti

ti a questa ingiuria.

GI. Et se tutti i fratelli insieme hauessero posta la loro ingiuria nella uirtù dell'uno de fratelli, l'ingiuriator del padre non haurebbe egli sodisfatto, hauendo uinto quel fratello? POS. Essi honorata mente no'l posson fare, perche d'ogni cosa si puo esser cortese, saluo che dell'honore. ne dee alcuno porre la uirtù sua, & la sua fortezza nell'altrui forze, & nell'altrui animo. Et di questo caso s'ha da dire il medesimo che habbiamo detto, quando ragionauamo delle mentite generali, percioche è una medesima ragione. Onde chiunque il fa, fa contra l'honor suo proprio, & è dishonorato, perche l'honore s'ha da racquistare per uirtù propria, & non per l'altrui, & essendo egli dispregiato nell'offesa del padre, è astretto a mostrare per uirtù propria, che egli era huomo degno di rispetto, ilche non si puo mostrare per la uirtù del fratello, conciosiacosa che sia possibile che un fratello sia huomo ualoroso, e l'altro nò.

Se l'ingiuriatore ha sodisfetto, hauendo uinto quel fratello che ha preso a ribatter la ingiuria del padre per tutti.

GI. Et se il primo fratello combattendo costringesse l'auuersario a rendersegli, sarebbono gli altri fratelli obligati a combattere ancora essi? POS. Non sarebbono, perche basta che colui sia uinto dal primo fratello. onde s'è mostrato il fatto di colui essere stato da huomo tristo, & cosi resta uituperato, & per conseguente inhabile a far cose honorate, & per questo cessa l'obligo de gli altri fratelli.

Basta che l'ingiuriatore sia uinto da uno.

GI. Hor uorrei sapere se il padre è obligato in quel medesimo modo per li figliuoli. POS. Egli

è obligato

è obligato in quel medesimo modo: & è ben giusto. perche il padre ancora è dispregiato nella ingiusto dispregio de' figliuoli. Et queste cose s' intendono sempre seruate le conditioni dette, cioè che l'inguria sia contra'l douere, & che i figliuoli sieno inhabili, & i padri habili.

GI. Queste cose mi paiono assai ragineuoli, ma mi par pure strana cosa, che i padroni sieno obligati alcuna uolta a combattere per li seruitori, & per li caualli, & per li cani, & ancora per le triste femine. POS. Nõ è tanto strana cosa, quanto ui pare. perche i padroni nõ combattono per li seruitori, ne per li cani, ne per le triste femine, ma per l'honor loro: perche essendo offese le cose, appartenẽti all'huomo honorato, uiene ad essere offeso l' huomo honorato, come s'è mostrato, perche egli uiene ad esser dispregiato. i seruitori adunque & i cani, & simili altre cose sono occasione, senza laquale i padroni non sarebbono forse uenuti al combattere, ma non sono quelli per cui si combatte.

Le brighe naturalmẽte nõ si permettono, e bisogna o combattere, o far pace.

GI. Ma che dite uoi delle brighe? POS. Dico che le brighe naturalmente ancora non si permettono, & che coloro che si serrano in casa per cotali brighe, perdono l'honor loro, perche o bisogna far pace o disfidare il nemico a combattere.

Ma ritorniamo là, onde ci siamo partiti. io ui mostraua il Duello naturalmente potersi permettere. Alle ragioni dette aggiungo questa altra, meglio è per la città che un solo arrischi la persona, et la uita che la città tutta uada in ruina. Questo è chiaro.

GI.

GI. E chiaro certo. POS. Dunque alla città è utile, cioè minor male permettere il Duello, perche non costumandosi hoggi, & essendo presso che viltà riputata fra nobili il ricorrere a magistrati per l'ingiurie riceuute, per hauer uoluto l'ingiuriatore far pruoua del ualor suo, con quello dell'ingiuriato, & non douendosi sofferire le ingiurie, per esser come dice Aristotele, cosa da huomo timido, & da poco il sofferirle senza difendersene. L'ingiuriato adunque acciochе tutta la città non uada in ruina, dee racquistar l'honor suo per uia di Duello. Altramenti i parenti di lui uerrebbono a sentire ancora essi di quella ingiuria, & successiuamẽte tutta la città sarebbe disturbata, laqual cosa acciochе non segua, molte uolte è meglio permettere il Duello, nel quale adoperandosi il ualor proprio, cessano tutte le inimicitie. Et perciò dalle città bene ordinate il Duello è da esser conceduto. Queste sono le ragioni per lequali si mostra che'l Duello sia giusto naturalmente in alcuni casi, per la maluagità de gli huomini, si come ancora è giusta alcuna uolta la guerra.

GI. Hor che rispondete uoi alla ragione ch'io u'ho detta in contrario, cioè che'l Duello è cosa cattiua? POS. Vi rispondo esser uero che il Duello è cosa cattiua. GI. Dunque non si dee permettere. POS. Ve lo niego.

Se il Duello si dee permettere.

GI. Ve lo prouo, niun male si dee permettere. POS. Vi rispondo che assolutamente, & senza altro niun male si dee permettere, pure in comparatione alcũ male si puo permettere, come il minor male

a com

a comparation del maggiore si puo chiamar bene, & cosi s'ha da eleggere, perche noi non eleggiamo il male, come male, ma come bene. ne crediate gia che i nauiganti alcuna uolta, quando sono oppressi dalla tempesta, gettino le robbe in mare per male, ma fanno ciò per minor male. perche minor male è perder la roba, che la uita, percioche molte cose in se. & assolutamente sono cattiue, che in comparatione riescon buone. Et però quantunque il Duello in se sia cattiuo, nondimeno respettiuamente è buono, & respettiuamente si concede.

Dal Duello seguitano molti mali.

GI. Noi ueggiamo pure che dal Duello seguitano molti mali. POS. Questo non monta niente, perche il difetto non è del Duello, ma di chi l'usa male. Et non solo possiamo usat male il Duello, ma tutte l'altre cose ancora per buone che siano come dice Aristotele, fuor che solamente le uirtù. perche tosto che s'usino male, perdono il nome, & non sono piu uirtù. Terentio ancora per aggiugnerci il testimonio d'un Poeta, dice il medesimo.

Le cose buone, se male si usano, diuengono cattiue.

,, Le cose buone son come è colui.
,, Che le possiede, onde a colui son buone,
,, Che l'usa bene, a chi mal l'usa, male.

GI. Ma che pensate uoi? credete che la nostra religione permetta il Duello? POS. Chiara cosa è che nò, per le ingiurie particolari tanto, percioche Christo uuole che sofferiamo le ingiurie per amor suo. GI. Forse dunque per difendere la patria, ouero la fede. POS. In questo mi rimetto a quelli che son piu essercitati nelle cose che appartengo

no alla religione. GI. Hor che hauete detto molte ragioni in fauor uostro, Vi par egli tempo ch'io ui dica alcuni dubbi che mi son nati dalle cose che hauete dette. POS. Anzi niente altro attendo.

GI. Voi hauete detto, se ben mi ricorda, che colui che è ingiuriato ha minor parte di bene, & colui che ingiuria ne ha piu.

Questo mi pare esser contrario a quero che scriue Aristotele che è cosa piu da eleggere il riceuere la ingiuria che il farla. se adunque è meglio riceuere l'ingiuria che il farla, ne seguita, che colui che è ingiuriato, habbia piu bene, & colui che ha ingiuriato, ne habbia meno. percioche quello è maggior bene & che si elegge da migliori, & i migliori uogliono piu tosto riceuere l'ingiuria che il farla, come dice anche Platone, scriuendo a gli amici & parenti di Dione. POS. Vi rispondo che il fare & il riceuere l'ingiuria si puo intendere in due modi. & per modo d'esempio, pogniamo che uno sia ingiuriato, perche gli è negato quello ch'esso ha lasciato in deposito ad alcuno, dico che colui, alquale è negato il deposito, essendo ingiuriato, in questo caso ha minor bene, & colui che gliele niega ne ha piu. similmente se alcuno e ferito, egli ha men di bene, & ch'il ferisce ne ha piu, perche colui che fa l'ingiuria, pare che sia piu gagliardo di colui che la riceue. Dunque se consideriamo il riceuere la ingiuria, quanto a quello particolare, nel quale l'ingiuria è fatta ad alcuno, dico che colui che è ingiuriato, ha men di bene, & chi fa ingiuria ne ha piu. Ma, se conside

Se colui che è ingiuriato ha piu bene che colui che ingiuria.

riamo il riceuere & il fare l'ingiuria in se, & semplicemente dico, che l'uno & l'altro è male. Rende la ragione Aristotele, perche il fare ingiuria è hauere piu del mezo, & il riceuerla è hauerne meno, & lo hauere piu o meno del mezo è male. ma pure il riceuer l'ingiuria è minor male, & il minor male è in luogo del maggior bene. onde ben disse Aristotele, che egli era piu tosto da douersi eleggere il patire che il far l'ingiuria.

[...]ri ceuere ingiuria sia minor male che il farla.

GI. Qual causa allega Aristotele perche il riceuer l'ingiuria sia minor male che il farla?

POS. Questa, che quello che è mescolato con la iniquità è maggior male di quello che ne è senza, & il fare ingiuria è mescolato con la iniquità, doue il patire è senza iniquità. Dico adunque, che considerando il patire & il fare ingiuria semplicemente, & in se meglio è patirla che farla. ma considerandola, quāto ad alcuna cosa particolare, dico, che chi riceue la ingiuria ha meno di bene, & chi la fa ne ha piu. Hora perche gli huomini da bene risguardano le cose che sono in se, & non per accidente, perciò ben disse Aristotele, che gli huomini da bene eleggono piu tosto il riceuere l'ingiuria che il farla, perche riguardano le cose che sono in se, non quelle che sono per accidente, & il uero bene, & non quello che è bene ad alcuno.

GI. Et perche dice Aristotele, che l'hauer piu & meno del mezo è male? & per conseguente il far ingiuria & riceuerla? & come è uero che'l riceuere l'ingiuria sia minor male, ueggendo noi, che molti

per

per l'ingiurie fattegli muoiono? ne so io gia, qual cosa si possa trouar che sia peggior della morte.

POS. Vi sodisfarò all'uno, & all'altro dubbio, & prima al primo, l'hauer piu del mezo è male, perche è contra la natura, & qualunque cosa è cōtra la natura è cattiua.

GI. Questa è un'altra difficultà non minore, per qual cagione l'hauer piu del mezo si chiami contra la natura? POS. Et di questa ancora ui chiarirò. la natura serua l'equalità in tutte le sue cose, che se ciò non fosse, tutto'l mondo perirebbe, & per tanto ueggiamo la natura usar grandissima diligenza, perche l'uno elemento non auanzi l'altro, onde nel nostro Clima il uerno l'acqua auanza l'aria, la state l'aria auanza l'acqua.

Ogni cosa che è contra la natura, è cattiua.

GI. Cotesto è chiaro nella natura, ma ne gli huomini non si comprende cosi. POS. Et pure essi ancora lo deono fare per due ragioni, l'una è, perche sono naturali, & perciò deono imitar la natura, con ciosia cosa che l'effetto dee imitar la sua causa, l'altra è, perche altrimenti non hauerebbeno alcuna notitia, ne distintion di costumi. perciochè con niuna altra ragione si puo prouare alcuni costumi esser piu lodeuoli de gli altri, se non in quanto s'accostano piu alla natura. perche il fondamento di tutti i costumi & di tutte le uirtù è la natura, & la equalità che ella serua in tutte le cose. dico per tanto, che chi uuole piu del mezo, & piu di quello che gli conuiene, uuole cosa contra natura, & tutte le cose, come ho detto contra natura, sono cattiue. Chi uuole

L'effetto dee imitar la sua causa.

adunque piu del mezo, & cosi chi fa ingiuria, fa cosa cattiua.

GI. Hor son chiaro di coloro che fanno ingiuria, & che uogliono piu del mezo che faccian male. ma non gia di quelli che la riceuono, & cosi hanno meno del mezo. POS. Ancora colui che riceue ingiuria, & uuole meno del mezo, uuole cosa cattiua, perche la natura uuole che gli huomini si difendano, quanto le lor forze comportano, & perciò ha dato a tutti gli animali qualche modo, & forza per difendersi. Ne per altro disse Aristotele, ch'egli era cosa da huomo uile, & timido il sofferire, & non si difendere, nondimeno, come ho gia detto, il riceuer l'ingiuria è minor male, perche non è mescolato col la iniquità.

GI. Rispondete hora all'altro mio dubbio che'l riceuere l'ingiuria non sia minor male, perche molte uolte molti per le ingiurie, che lor son fatte, periscono. POS. A questo risponde Aristotele dicendo che in se il riceuere ingiuria e minor male, ma alcuna uolta per accidente puo essere altrimenti, & dice che le cose accidentali non sono in cõsideration dell'arte, & ne dà questo esempio. i Medici dicono il mal di punta esser maggior male che l' urtar col piede in alcun luogo. pure alcuna uolta accade che e maggior male l'nrtar col piede, perche auuerrà che alcuno combattendo urterà col piede, et cosi caderà, onde sarà preso, o ucciso da' nemici, ma questo per accidente, & l'arte non s'impaccia di tali cose. concedoui adunque che alcuna uolta per accidente e

peggior

peggior cosa il riceuer l'ingiuria che il farla, ma in se & semplicemente non mai.

GI. Hor mi ricorda un luogo d'Aristotele, il qual mi pare esser contra di quello che hauete detto che la natura ama la equalità, perche egli dice, che chi è dotato d'ingegno, naturalmente signoreggia et è padrone, chi di gagliardia, naturalmente è seruo. Se è questo naturalmente, dunque la natura non cerca questa equalità, che se la cercasse non hauerebbe fatto l'uno padrone & l'altro seruo. POS. La natura fa delle cose possibili quello che è meglio. ma non pote gia far tutti eguali, perche ella haueua bisogno di molti instrumenti, & che coloro che naturalmente sono serui, sono instrumenti animati, come dice Aristotele. Et si come nell'arti doue si debba fare alcuna operatione, si ricercano i propri instrumenti, cosi ancora nelle cose publiche & famigliari, & mostra Aristotele, che ciò non solamente è necessario, ma utile ancora a quelli che seruono, si come la ragione in noi è Donna & signora, e'l senso è seruo, & quando il senso è signoreggiato dalla ragione, è ben per noi. & cosi gli animali domestichi, & che seruono all'huomo, stanno molto meglio che i seluatichi, imperoche l'huomo prouede lor meglio de gli alimenti necessarij, come dice ancor Lucretio, onde l'uno è utile all'altro. & ciò mostra la natura, la quale ha fatto i corpi de gli huomini liberi, & de' serui tra loro differenti, di questi robusti & gagliardi per gli usi necessari, di quelli deboli & non atti a cosi fatte operationi, ma solamente

Se la natura cerca la equalità.

Detto di Euripide che'l buono commãdi al reo.

alla uita ciuile. la onde Euripide diceua.

Giusta cosa è che'l buono al reo commandi.

Et Platone, che i padri deono commandare a i figliuoli, i nobili a gl'ignobili, i uecchi a i giouani, i padroni a i serui, i buoni a i tristi. essendo adunque queste cose uere, dico, che la natura uuole l'equalità in quegli animali che uagliono d'ingegno, secondo una certa preportione, & quando sono eguali di natura uuole ancora che sieno eguali d'honore, & non uuole che l'uno faccia torto o ingiuria all'altro. Et perciò disse Aristotele, che le contese et le querele nascono, quando gli huomini da bene nõ hanno quello che deono, & i maluagi per lo contrario hanno piu di quello che si conuiene loro d'hauere.

GI. Di questo resto io resto assai sodisfatto. Consideriamo hora, quanto sia gagliarda quella uostra ragione, con la quale hauete uoluto prouare, il Duello naturalmẽte esser giusto, la quale era che la guerra naturalmente è giusta. questo uostro argomento a me non pare che conchiuda. POS. Et perche? nõ è egli il uero che quel medesimo rispetto è dal particolare al particolare ch'è dall'uniuersal all'uniuersale?

GI. Concedoloui, ma la similitudine non è a proposito, perche altra è la cagione che la guerra sia giusta, altra che'l Duello. la guerra è giusta naturalmente, per constrignere gli huomini che sono nati per ubidire ad ubidire. Hora il Duello non fa questo, essendo solo tra due, i quali possono esser costretti da' magiStrati. & perciò non mi pare che si debba concedere. POS. Se di ragione due huomini si potessero

tessero

tessero sempre costrignere da' magistrati, il Duello non sarebbe mai giusto. perche il Duello non si puo permettere, quando la quistione che è tra due, si puo prouare con leggi, o con testimoni, essendo stato ritrouato il Duello, & conceduto per prouar con le armi quello che ne con leggi, ne con testimoni si poteua prouare, conciosia cosa che egli si crede (come ho gia detto) che Dio aiuti quelli che sono ingiuriati. ma, accadendo molte uolte che alcuno non uuole rendere il deposito, o in altro modo, non ui essendo testimoni, fa ingiuria altrui, o essendoui ancora testimoni fa ingiuria di tal maniera che ella significa utilità, & dapocaggine di colui, il quale è ingiuriato, & con essa fa proua l'ingiuriante del suo ualore, col ualore dell'ingiuriato, alla qual cosa il magistrato non puo rimediare. per questo si concede il Duello, & per questo naturalmente è giusto, accio i malfattori non restino impuniti. Dico adunque, & secondo, quando si puo prouare con testimoni, & con leggi la querela, non è bisogno di Duello. ma perche magistrati non possono condannare alcuno senza inditij chiari, & perche le leggi non uagliono in quelle cose che non hanno testimoni & pruoue legittime, ne in quelle, come habbiamo detto che mostrano l'ingiuriato esser d'animo uile & basso, perciò allhora si permette il Duello, tra quegli huomini, di cui si ragionerà poi.

Il Duello nõ si permette, quando la quistione si puo prouar con leggi, o con testimoni.

GI. Quello argomento da uoi recitato ha ancora un'altra difficultà. perche nel luogo che per uoi hauete citato, Aristotele pruoua la guerra natural

mente essere giusta, per costrignere quelli che son nati per ubidire, ad ubidire. ma questo non accade nel Duello. perche il Duello si dà propriamente tra due eguali, doue non è distintione che l'uno sia seruo & l'altro padrone, come nella guerra, perche nella guerra puo accadere che siano alcuni, che ancora che sian nati per ubidire, nondimeno non uogliono ubidire, come sono i Barbari, dice Aristotele, & alcuni altri che naturalmente sono Signori, come sono i Greci, per accostarsi a quel Poeta. ma nel Duello non accade questo, perche si dà tra gli eguali.

Il Duello si dà tra gli equali.

POS. Questa uostra è una cagione che la guerra sia giusta, perche la guerra costrigne gli huomini che sono nati per ubidire, & non uoglion farlo, ad ubidire. ma sonoci ancora dell'altre cagioni, per le quali la guerra naturalmente è giusta, come insegna Aristotele, doue raccontando le cose che sono necessarie alla città, disse, la terza cosa che dee esser nella città, essere l'arme. perche a chi uiue in compagnia, fanno mestieri l'arme, con le quali, & i disubidienti sieno costretti ad ubidire a magistrati, & le forze & gli assalti de gli strani & nemici sien sostenuti & uinti, questa ultima cagione è nel Duello, il quale è fatto per difendersi dalle forze altrui. et cosi uale la nostra ragione.

GI. Vn'altra ragione hauete detta per mostrare il Duello esser giusto, cioe per racquistar l'honore, quando non si possa racquistar altrimenti, ne con testimoni, ne con leggi, & allhora diceste che l'honor perduto non si poteua racquistare con insidie,

e con

e con soperchierie. Hor pogniamo che uno sia ingiuriato da uno altro, onde per ribauere l'honor suo lo disfidi a combattere, & lo sforzato l'accetti, & poi non uoglia uenirui che cosa dee fare in questo caso l'ingiuriato per ribauer l'honor suo? in tal caso egli mi parrebbe giusto, usare inganni, & soperchieria, & render male per male, come dicono quei Poeti, l'uno cioè Virgilio.

Che dee far l'ingiuriato quando isfidato nõ uiene.

Chi guarderà, s'e uincer con inganno
O con proprio ualor alcun nemico?

L'altro, cioè Ouidio.

Parmi sia giusto l'ingannar chi inganna.

POS. La cosa non istà così, anzi in questo caso ui dico che colui che è stato ingiuriato, & ha disfidato il nemico che non uuol uenire al conflitto, di niente altro è tenuto, perche egli ha sodisfatto all'honor suo, dimostrando se esser apparecchiato a uendicar l'ingiuria col ualor proprio, & insieme mostrando che colui che dishonoratamente, & con soperchieria l'ha ingiuriato, non è stato huomo uguale a lui, & l'ha temuto, non hauendo uoluto uenire al Duello, essendo chiamato. perche basta ad uno che habbia chiamato uno altro a combattere, far quello che a lui s'appartiene di fare, egli dee comparire in isticcato, & mostrare che egli è atto, & pronto a uendicar l'ingiuria col ualor proprio. Hor se colui che è stato chiamato, non uuol uenire al Duello, egli non ne puo fare altro, perche ha sodisfatto al l'honor suo, hauendo chiamato a combattere il nemico, imperoche con gran uergogna resta colui che

è stato chiamato, non hauendo ardire di mantener quello che ha proposto. niente altro adunque dee fare colui che ha chiamato il nemico a combattere, anzi se cercasse di fare cosa alcuna, sarebbe piu tosto da biasimare, & doue crederebbe scemar la sua uergogna, l'accrescerebbe. perche non è cosa degna di Cauallier honorato, & ualoroso, impacciarsi con huomo timido, & da poco. & è gia chiaro che colui che essendo disfidato, nõ ha uoluto uenire a combattere, è tale, perche uituperosa cosa è proporre quello che non si uuole, o non si puo mantenere, essendo ciò segno che non s'ha punto d'honore. GI. Et pur si dice che è giusto opporsi con la forza alla forza. POS. Si, ma con la propria, perche solamente cosi si puo uendicar l'ingiuria, non gia con insidie, essendo l'insidioso huomo ingiusto, come dice Aristotele.

Si dee punir l'inganno con l'inganno.

GI. Dicesi ancora che si dee punire l'inganno con l'inganno.

Come d'asse si trahe chiodo con chiodo.

POS. Questo è in tutto falso, perche gli huomini da bene non deono mai fare tristitie, quantunque altri ne faccia. Anzi dice Aristotele che uno huomo da bene non dee mai fare cosa scelerata, ne anco per saluarsi la uita. meglio è morire che far cosa che nõ sia da huomo da bene, & ancora che uno fosse ingiuriato con insidie da un'altro, egli non puo perciò ragioneuolmente uendicarsi con insidie di quel tale. Ne mi fa contra quel detto di Virgilio.

Virgilio.

Chi sarà quei che nel nimico cerchi
Se gia inganno, o ualore?

Ne

Ne quel detto d'Ouidio.

Ouidio.

Penso esser giusto l'ingannar chi inganna.

Perche i Poeti s'hanno ad intendere secondo le persone che essi introducono a parlare, & quelle persone che Virgilio & Ouidio introducono a dir cotai cose, erano innamorate, & senza ceruello. Similmente quello che dice M. Giouanni Boccaccio, sarebbe da riprendere, quando dice. Il seruar fede a chi te la rompe, è hoggi riputata mattezza, & con l'ingãno compensar l'ingãno si dice sommo piacere, se egli piu tosto non parlasse secondo l'opinion del uulgo che secondo la ragione. Se potessimo adunque con insidie far uendetta d'uno che ci hauesse fatto ingiuria con insidie, noi non lo doueremmo fare, non istãdo mai bene il far male, perche altri l'habbia fatto, percioche se noi dobbiamo metter la uita per l'honore, ogni uolta che facciamo cose triste, siamo tristi, & per conseguente non degni d'honore. Et però s'inganna chi crede altrimente, essendo necessario che chi si uuol uendicar delle ingiurie riceuute, se ne uẽdichi col ualor proprio, & non uendicandosene col ualor proprio, perde l'honore, perche se la uendetta non si fa col ualor proprio, ne segue che si faccia cõ sceleratezza, & chi è scelerato non è degno d'alcuno honore. Et perciò conchiudo che la uendetta non si dee farene con soperchieria, ne con inganno, percioche tal uendetta nõ sarebbe col ualor proprio, & benche colui che ha fatto inganno meriti d'essere ingannato anche esso, come dice il Petrarca.

Non istà bene a far male, perche altri l'habbia fatto.

Che chi prende diletto di far frode,
Non si dee lamentar s'altri l'inganna.

Nondimeno l'huomo da bene, & honorato non dee guardare al demerito di colui, ma al debito proprio, perciochè tal uendetta non sarebbe col ualor proprio. Et niuna cosa merita lode, se non è fatta col ualor proprio, anzi si perde l'honor proprio, facendo in tale guisa la uendetta, come habbiamo detto poco innanzi. & ui uoglio dir di piu che colui che ha disfidato il nemico a combattere, ilquale nõ ha uoluto uenire, puo far pace. perche a lui basta hauer mostrato che egli era presto & apparecchiato a far tutte le cose che conueniuano ad un ualente huomo & d'honore. GI. Voi uolete adunque che egli faccia pace, & che colui che l'ha ingiuriato, resti senza punitione. in ciò uoi mi parete molto lõtano dalla mente d'Aristotele, ilqual dice che è meglio uendicarsi dell'ingiuria che il fare la pace, & che il render mal per male, è cosa giusta, & cosa dolce il punire i nimici, & che non debbiamo comportar le ingiurie. POS. Parlando secondo la natura, & assolutamente, è meglio il uẽdicarsi che il far la pace. ma ui dico anche che se uno ingiuriato chiama il nemico a combattere, ilqual non uoglia uenire, l'ingiuriato s'e uendicato, disfidãdolo, perciochè gran differenza e tra la pena, & la uẽdetta, perche la pena e a rispetto di colui che la patisce, & la uendetta e a rispetto di colui che la fa. All'Attore basta fare la uendetta, & la uẽdetta si fa dell'ingiuria riceuuta, & si racquista l'honore, quando non si la-

Niuna cosa merita lode se non è fatta col ualor proprio.

scia

ſcia alcuna coſa che a ciò fare ſia neceſſaria. Et colui fa la ſua uendetta che disfida il nemico a combattere, percioche niuna maggior uendetta ſi puo fare che laſciare il nemico ſuo ſenza honore. perche gli huomini che giuſtamente ſono isfidati a combattere, & non ui uogliono uenire, quantunque ſieno atti, ſono uili, ſono infami, & in tutto priui d'honore, & pur niuna coſa trouar ſi puo che piu uituperoſa ſia che mancar dell'honore, eſſendo l'honor bene diuino. onde Virgilio uolendo dare un'epiteto, ilqual dimoſtraſſe bene la ſcelerità, e' demeriti di Buſiride, non lo chiamò altrimente che dishonorato, perdendo la lode per l'honore, quando dice.

Non ſi puo far maggior uendetta che laſciare il nemico ſuo ſenza honore.

Chi non ha udito ragionar del crudo
Euriſtheo, o del non laudato Buſiri?

Benche io mi ricordo delle due iſpoſitioni che gli dà Macrobio, ma mi gioua di credere hora che tal foſſe la mente del Poeta, quale io dico. Et nelle leggi Greche antiche dishonorato ſi chiamaua uno, ilquale era in tal modo bandito dalla città, che chi l'ammazzaua, non ne era punito. onde baſta all' Attore moſtrare l'auuerſario ſuo eſſer huomo da poco, uile, & ſenza honore, ne di queſta puo farſi maggior uendetta. la pena non ſi richiede all'huomo nobile, ma al plebeo. perche al nobile dee baſtar la uendetta.

GI. Hora pogniamo caſo che l'Attore chiami con un cartello publico, o in altro modo priuatamẽte il Reo al Duello, & il Reo non riſponda che dee in queſto caſo far l'Attore? POS. Hauendo l'Attore chiamato il Reo in modo che non poſſa negar d'eſſere

Che dee far l'Attore quando il Reo al duello non riſpõde.

d'essere stato chiamato, & hauendogli assegnato termine basteuole, & conueniente a poter rispondere, se'l Reo non allega alcuna legittima causa del suo non hauer risposto, come sarebbe d'essere stato in prigione, o necessariamente lontano, o simil cosa, s'intende che l'Attore habbia riprouato l'ingiuria riceuuta, & riuoltata sopra'l Reo, percioche a l'Attore basta poter mostrare che da lui non è mancato di uenire al Duello. Onde non ha da fare altra diligẽza, ne altra simil cosa, perche egli è un uoler fare troppo grande ostentatione fuor di proposito.

Perche si dee metter termine al comparere.

GI. Ma ditemi, perche ui bisogna mettere termine prefisso. POS. Perche l'Attore non dee ragioneuolmente stare tutto'l tempo della sua uita con quella ingiuria, anzi per lui si fa di cercare tutti i mezi, co' quali se ne possa tosto scaricare. altramente troppo pregiudicio gliene uerrebbe, mentre che la cosa pende euiuendo egli in tanto dishonorato, et come tale potendo essere rifiutato da ogni altro, con cui uolesse uenire a Duello. constituisce adunque un termine honesto al Reo, & hauendo risguardo alla distantia ouero alla uicinanza de' luoghi.

GI. Voi m'hauete parlato poco inanzi di coloro che non uogliono rispondere. Hor uorrei sapere di coloro che rispondono, & accettano il combattere, ma poi non compariscono il dì della giornata.

Di coloro che rispõdono, e non cõparono al dì della giornata.

POS. Questi tali restan uituperati, & possonsi dipingere per infami, & di questi ne parleremo in questo ragionamento.

GI. Et che direm noi di coloro che comparisco

no,

no,& portano arme che legano l'Attore, & impe disconlo in guisa che egli non puo ualersi delle pro prie forze? POS. Questi tali ancora restano uitu perati,& tanto piu di quelli che non compariscono il dì della giornata,quanto questi si scuoprono esser sofistici, mostrando di uoler fare apertamente quel lo che tacitamente non uoglion fare,et cosi cercano ingannare il mondo.

Di coloro che portano arme sofistiche.

Ne è uergogna rifiutar tali arme sofistiche,onde Messer Geronimo Capilupi gentilhuomo Mantoua no,fratello del uostro M.Lelio,& di M. Hippolito, & di M. Camillo, il quale oltra all'essergli fratello, gli fu padrino ancora insieme col cauallier Vberto Mantouano,fece bene per consiglio e stimolo di det ti padrini a rifiutar quelle arme,lequali Messer Al berto Turco gentilhuomo Ferrarese,suo auuersario gli haueua presentate, nelle quali erano poste due nauagie,o pugnaletti, che gli chiamate, una delle quali era lunga quasi due palmi, l'altra un palmo, & erano poste nell'arnese della coscia destra, di ma niera che la piu brieue nauagia andaua a ferir nella anguinaglia della sinistra coscia disarmata,et la piu lunga nel ginocchio,pure disarmato. onde il capilu po,perche per esser Attore doueua andare a troua re l'auuersario,ueniua a ferirsi al primo passo mor talissimamente,& per tanto,come ho detto, hebbe ogni ragione di rifiutare tali arme, & tale ancora fu il commune giudicio di tutta Italia. le sofisterie adunque non appartengono ad huomo ualoroso, ma ad huomo timido, & uile, ilche oltre che noi

l'habbiamo

l'habbiamo mostrato altroue, si conferma da quel che disse Scipione Emiliano, ilquale essendo all'assedio d'una città molto forte, & ben guardata, fu esortato da alcuni che spargesse intorno alla città de' Triboli, di ferro & nell'acque, onde poteuano passare a guazzo, delle piastre di piombo con chiodi piantati dentro, acciochе i nemici uscendo fuori all'improuiso non li potessero assalire. A' quali rispose Emiliano, che non istaua bene il cercar di pigliare altrui, & il temere in un tempo. Ma Lisandro non puo gia essere scusato, ilquale essendo ripreso, perche faceua molte cose con inganni, non con ualor proprio, in che egli tralignaua da Hercole, ilqual fu uno de' suoi maggiori, ridendo rispose, che doue non aggiugnesse la pelle del Leone (alludendo all'habito d'Hercole) era da appicarui appresso un pezzo di quella di Volpe. All'incontro è degno di lode Chrisippo Stoico, ilqual disse che chi giuoca a correr nello Stadio, dee con tutta la forza cercar di uincere il concorrente, ma non perciò dee ne con mano rispignerlo, ne co' piedi farlo cadere. Et però i Principi, & i padroni del campo non dourebbono permetter questo, perche quantunque uno fosse mancino, & lo anuersario suo diritto, anchor che egli possa pigliar per se l'arme mancine, nondimeno è obligato a dar le dirite allo auuersario, & per lo contrario se egli e diritto, & l'auuersario suo mancino, dee dare l'arme mancine all'auuersario, secondo la dispositiоn naturale d'esso auuersario.

Scipione Emiliano.

Chrisippo Stoico.

GI. Si dice pure che l'arme si danno al Reo, per dargli uantaggio. non è egli adunque honesto che egli habbia di cotali uantaggi? POS. Anzi si danno per dargli uantaggio, come diremo, ma questi uantaggi deono essere honesti. & è ben gran uantaggio, & honesto il sapere d'hauere ad esercitarsi in una sola maniera d'arme, & il potere addattar l'arme alla persona sua & alle sue forze, come se egli è piccolo, o debole & somiglianti cose che sono honeste. perche come habbiamo sempre detto, il fondamento di ributtar tutte l'ingiurie è il ualor proprio non l'inganno, conciosia cosa che con inganno spesse uolte i poltroni potrebbono uincere i ualenti huomini, oltra che è uergogna al uincitore il uincere con tali arme sofistiche. onde Menandro Poeta comico, essendo stato molte uolte superato in Theatro da Filemone nelle compositioni, secondo il giudicio de' giudici poco intendēti & corrotti, una uolta tra l'altre gli disse, dimmi il uero Filemone senza menzogna, non ti uergogni tu quando mi uinci? Et però ancora ui dico, che non è punto uergogna rifiutar tali arte sofistiche. Et per conchiudere in una parola, tutte le cose che mostrano uantaggio, tengono del dishonoreuole. Et perciò ueggiamo molti huomini ualorosi, non uoler mai uantaggio alcuno, auuenga che potessero hauerlo.

I uantaggi deono essere honesti.

Menandro Poeta comico.

GI. Tratemi hora di quest'altro dubbio. pogniamo che ad un gentil'huomo sia dato un pugno, et colui che ha, sia punito dal magistrato, si dee egli pensare che'l gētilhuomo habbia rihauuto l'honor suo?

Se chi ha dato un pugno è punito dal Magistrato, se l'offeso racquista il suo honore.

Per una ragione a me parrebbe di si. perche il magistrato, a cui appartengono le ingiurie di tutta la città, ha punito & castigato colui che ha fatta l'ingiuria, dall'altro canto mi ricorda che gia m'haueте detto che l'honor non si puo racquistare, se non col ualor proprio. POS. *A questo ancora ui rispondo, stando ne' fondamenti della natura, che'l magistrato non puo render l'honore ad un che sia stato ingiuriato in quelle cose che mostrano l'ingiuriato essere uile & codardo, come sono li schiaffi & le ferite, & simili altre ingiurie. ma i nobili che sono ingiuriati, perche sono disprezzati, deono racquistare col ualor proprio l'honor loro, se l'ingiuriante è atto a combattere, che se non è atto, l'offeso non ha perduto niente dell'honor suo, onde non accade racquistarlo. Et perciò ueggiamo ancora hoggi pochi nobili ricorrere a i magistrati quādo sono ingiuriati. Gli huomini sono tra se differenti. alcuni sono che non hanno honore alcuno. altri che l'hanno, coloro che non hanno alcuna uirtù, non hanno honore. chi ha uirtù ha honore. perche pogniamo che due in tutte l'altre cose nascono eguali. l'uno di questi due nō si acquisterà honore, perche non hauerà alcuna uirtù, l'altro acquisterà per alcuna uirtù in lettere, ouero in arme, ouero in altra cosa, per la qual si possa acquistare. Hora acquistando l'honore col ualor proprio, perche altrimente non si deue stimare, se auuiene che sia tolto, bisogna racquistarlo col ualor proprio, cioè colla medesima uia, con la quale s'è acquistato. Et però dico che all'ingiuriato non basta che'l*

magistrato

magiſtrato habbia caſtigato colui che l'ha ingiuriato, ne perciò racquiſta l'honor ſuo, ma biſogna che egli lo racquiſti con la uirtù propria, & moſtrare che è huomo da farſi hauer riſpetto, perche queſto è il uero modo che gli huomini ſiano riſpettati p̄ ſe, nõ per ualore altrui. E bẽ uero che ſe uno deſſe una mẽtita ad un gẽtilhuomo, ilqual gẽtilhuomo cõ' teſtimoni poteſſe prouare la mentita eſſer data falſamẽte, o ſia punito quell'altro dal magiſtrato o no, non ſi puo dar tra loro il Duello. perche il gentilhuomo ha gia prouato cõ' teſtimoni quello che non hauendo teſtimoni era tenuto di prouar con l'armi. Onde reſta cõ l'honor ſuo, & la mentita torna ſopra'l mentitore.

D'una mentita prouata falſamente, o punita dal Magiſtrato, non ſi puo dare il Duello.

GI. Mi naſce hora dubbio in propoſito di far pace, ilquale per mio auuiſo potrà dare altrui piu da pẽſare che alcuno altro. Il dubbio è queſto. Se uno ha riceuuto un pugno ouero una coltellata, potrà egli eſſer riſtorato dell'honor ſuo con parole, in modo che honoratamente poſſa far pace con l'ingiuriatore? uoglio in ſomma intendere, ſe le parole poſſono ſodisfare a i fatti. POS. Voi di che opinion ſete?

GI. Io ſon cõbattuto da contrarie ragioni. l'una mi moſtra ciò non poter fare. perche una coſa minore niente uale contra una maggiore, & le parole ſono coſa minor de i fatti. A queſto s'aggiunge la conſuetudine, & la commune opinione, & il parer di coloro che ſopra tal materia hanno ſcritto, eſſendoci queſta famoſa propoſitione che le parole non poſſono annullar l'ingiurie fatte co' fatti. Et pare che quello che è famoſo, nõ ſia in tutto falſo, et An-

Se uno effetto in fatti puo acquiſtare l'honore con parole.

tifonte par che dica il medesimo, quando dice, non è giusto che per parole sia perdonato a chi pecca in fatti, ne che chi fa buoni fatti perisca per dir parole. All'incontro mi si fa una ragione non meno gagliarda dell'altra, laqual conclude le parole potere annullare i fatti, percioche quel medesimo dee essere nelle operationi humane che è nella natura. Hor la natura non ha difetto, ne male alcuno, a cui essa non habbia ritrouati i suoi rimedi. gli huomini medesimamẽte deono hauer proueduto a tutti i mali che hanno. Et però accadendo che uno sia ingiuriato in fatti da un'altro, non uoglio credere che non sieno stati ritrouati rimedi a questo male, liquali se conosciuti non sono, giudico douere essere il difetto de gli huomini & non dell'arte, perche ciascuno douerebbe sapere le cose dell'honore. Queste son le ragioni che mi fanno star sospeso, ma da uoi aspetto intendere, qual sia la uostra opinione ancora in questo. POS. Non uoglio che la chiamiamo opinione, perche è fondata sopra ragioni piu tosto dimostratiue che probabili. Vi dico adunque che non solo le parole possono leuare i fatti, ma etiandio molte uolte colui che dice quelle parole. resta molto piu uituperato di colui che co' fatti era stato ingiuriato. non uoglio gia dire che tutte le parole leuino & sodisfacciano a tutti i fatti, ma uo dire che le parole che sono a proposito, & accommodate a i fatti, in tutto gli annullano, di modo che a fare che ad uno che habbia riceuuto un pugno, ouero una coltellata, sia restituito interamente l'honor suo, basta che colui che ha data la percossa, di

ca

ca parole conueneuoli a quel fatto, come che gli hab bia dato alla sprouista, o con superchieria, & che se l'ingiuriato fosse stato del pari all'ingiuriatore che non gli hauerebbe dato, & simil altre ampie paro le. Et essendo poi molto differenti i debiti dell'ho nore a i debiti de' denari, imperoche quando uno cõ fessa di douer dar denari, tanto piu è tenuto di dar gli, ma quando uno confessa d'hauer da rendere l'ho nore, con la istessa confessione il rende, ne accade che in altra guisa ne sia piu richiesto, anzi molte uolte accade che chi dice quelle parole rimane in tutto dishonorato. ✣ Et però la difficultà di fare le paci non è in conseruar l'honor dell'una parte, perche questo si puo far quasi sempre. La difficultà sta in farle in si fatta maniera che si conserui l'honor del l'una parte & dell'altra.

I debiti del l'honore sono differenti a i debiti de' danari.

GI. Et come si puo far questo? POS. Que sta è un'altra cosa, dellaquale ragioneremo poi. Ba sta per hora sapere in che modo le parole sodisfaccia no a i fatti. Et acciò conosciate questa cosa non es sere tanto strana, quanto a molti pare che sia, ui uo glio recitare alcune parole bellissime d'Aristotele nella Rhetorica, il quale poi che hebbe parlato del le ingiurie, hauendo detto esser meglio il uendicarsi che il far la pace, & giusta cosa essere il render ma le per male, & dolce cosa il punire i nemici, & che non dobbiamo comportar le ingiurie, soggiunse ap presso. Egli è proprietà dell'equità il perdonare a i peccati che si commettono per difetto della natu ra humana, & a cio fare non seguir la legge, ma il

dator della legge, ne considerar le parole del dator della legge, ma l'intention d'esso, ne risguardare al fatto, ma all'intentione & uolontà di colui che l'ha fatto. perche molte uolte accade che alcuno p iscia gura ammazza un'altro, ilqual egli non uoleua am mazzare, anzi ne sente grandissimo dolore d'hauer lo amazzato. nè si dee hauer risguardo ad una sola operatione, ma a tutte, ne quale egli sia allhora, ma quale egli sia stato sempre, o quasi sempre, & piu tosto si dee ricordar de' benefici riceuuti che delle ingiurie.

Egli accade molte uolte che alcuni saranno stati per lungo tempo amici. Hora auuiene che l'uno farà ingiuria all'altro, colui che è stato ingiuriato non dee considerare quella ingiuria, ma quale sia stato sempre per lo passato colui che l'ha ingiuriato, cioè amico. Et se è alcuno che habbia fatto molti benefi ci ad un'altro, & poi gli faccia un dispiacere, l'offe so dee piu tosto ricordarsi de i molti piaceri hauuti che dell'uno dispiacere riceuuto. Si dè ancora piu tosto ricordar de' benefici che si riceuono che di quel li che si fanno, & patientemente comportar l'ingiu ria, & piu tosto contendere di parole che di fatti, et piu tosto rimettersi al giudicio de gli arbitri, che con tendere o uenire in giudicio, perche l'arbitro ha ris guardo all'equità, & il giudice alla legge scritta, la onde si corre all'arbitro, accioche l'equità uaglia & uinca. Con queste parole mostra Aristotele douersi perdonare ad alcuni errori & peccati che si com mettono per fragilità humana. & perche prima

L'offeso dee piu tosto ricordarsi de i molti piaceri che di un sol dispiacere.

egli

egli disse che era meglio il uendicarsi che il far la pace, acciochè non paia che Aristotele si contradica, si dee intender che noi debbiamo perdonare, doue coloro che ci hanno ingiuriati, riconosciuto il fallo & confessatolo, pentendosi, domandino perdono, percioche è cosa da bestie il non perdonare a chi si rimette. Et questo conferma Aristotele in un'altro luogo, doue parlando della mansuetudine, insegna in che modo si dee far la pace. dice adunque che si dee perdonare a chi s'humilia & confessa l'error suo, & fa segno di pentirsene. & da l'essempio de' serui, iquali molto piu agramente puniamo delle loro colpe, quando uogliono negar l'errore che quando lo confessano. dà anche l'essempio de' cani, liquali non mordono coloro che giacciono in terra, perche il giacere in terra è segno che non si uuol combattere. Il medesimo dice Thucidide, quando dice, egli è cosa da huomini saui & prudenti lo stare in quiete, quando sono ingiuriati, & conuiene a gli huomini da bene, quando sono ingiuriati, di pace entrare in guerra, & riceuendo qualche sodisfattione, far pace, ne si dee alcuno, perche prosperi in guerra insuperbire, ne per desiderio di quiete sofferir l'ingiurie, perche tosto si perde quella quiete sofferendo l'ingiurie.

Si dee perdonare a chi si humilia & confessa l'error suo.

GI. Ma che rispondete uoi alla mia ragione, che le cose minori uagliono contra le maggiori, & le parole sono cosa minor de i fatti? POS. Rispondo che in questo caso le parole non sono cosa minor de i fatti. che benche assolutamente i fatti siano maggior

Le parole nõ sono cosa minore de i fatti.

cosa che non son le parole, nondimeno alcuna uolta le parole fanno maggiore ingiuria che i fatti. Et acciò quello ch'io uoglio dire sia piu chiaro, prima dichiarerò tre cose, l'una che cosa sia il fare ingiuria, l'altra che cosa sia il farla spontaneamente, l'ultima che cosa sia il riceuerla. La prima dichiara Aristotele in questo modo, che il fare ingiuria è nuocere spontaneamente contra le leggi, fare spontaneamente si dice allhora che noi facciamo alcuna cosa, sapendo di farla & non per forza. riceuere ingiuria è, quando da altrui di lor uolontà ci son fatte cose ingiuste, perche già habbiamo detto che il fare ingiuria è cosa uolontaria, & tutte queste cose dichiara Aristotele in molti luoghi. Sopra questi tre fondamenti io comincio ad edificar le ragioni, per le quali intendo mostrarui, come alcuna uolta le parole sodisfanno a i fatti, delle quali la prima si è questa, perche ella è anche sopra'l primo fondamento. il fare ingiuria è cosa uolontaria, adunque se uno dà un pugno, o una coltellata ad un'altro, non uolendo nō gli fa ingiuria. Le percosse adunque & i fatti non fanno l'ingiuria, ma la uolontà & la elettione, come insegna Aristotele, quando dice, nella elettione è la tristitia & la ingiuria, perche non si puo dire assolutamente, costui ha battuto un'altro, dunque gli ha fatto ingiuria, ma aggiungendoui queste parole, è uero, Costui ha battuto un'altro per sollazzo, o per farli onta, adunque gli ha fatto ingiuria, in questa guisa la conclusione seguita, ma assolutamente & senza altro, come prima si diceua, non uale,

Le percosse & i fatti nō fanno la ingiuria, ma la uolontà, e la elettione.

perche

perche le battiture come battiture non fanno ingiuria, che se le battiture come battiture facessero ingiuria, tutte le batture farebbono ingiuria, si come dichiara Aristotele, che quello che conuiene ad una cosa come tale, conuiene sempre, & solamente ad ogni cosa, che è quella, à cui conuiene a quelle cose che egli è, si come il poter ridere all'animal ragioneuole, come ad animal ragioneuole, & solamente conuiene a quelle cose che sono animal ragioneuole, & a quelle sempre conuiene. Hora è falso che tutte le battiture facciano ingiuria, & è contra Aristotele. perche si ritrouano delle battiture, lequali non si dãno con intentione di nuocere, ne contra le leggi, come quelle che i padri danno a i lor figliuoli, & i maestri a i lor discepoli per correggerli, et per giouarli. adunque è falso che le battiture come battiture, facciano ingiuria, ma l'elettione la uolontà, & l'intentione è quella che fa l'ingiuria. non debbiamo adunque sodisfare alle battiture, ma alla intentione, & alla uolontà. Hora essendo le parole segni della uolontà, & delle passioni, & de i pensieri dell'animo, le parole potranno sodisfare alla intentione. In tal caso adunque i fatti, & le battiture non son punto superiori alle parole, perche le battiture come battiture, non fanno ingiuria, che se ciò fosse, la uostra oppositione non si potrebbe fuggire, ma egli non è, perche il fare ingiuria è cosa uolontaria. molti huomini sono uccisi, i quali però non sono ingiuriati, perche non sono uccisi uolontariamente. le battiture adunque come battiture, non fanno ingiuria, et per

Non tutte le battiture fanno ingiuria.

ciò non dobbiamo sodisfare alle battiture. GI. Questa certo è una gagliarda ragione, & io per me non ui trouo risposta, et parmi che basti assai a mostrare che le parole alcuna uolta sodisfacciano a i fatti. ma perche ueggio che uoi ne hauete delle altre, m'apparecchio ad udirle. POS. Veramente io ne ho un'altra che molto stringe. presupposto che sia uero come è, che un'huomo d'honore non sia obligato di difendersi da molti, ne dalle insidie, ne dalle cose che occorrono per alcun caso, ne da quelle che si fanno di nascosto, perche cotali cose non sono in nostro potere, & però gli huomini che sono assaliti da molti, non perdono l'honor loro. perche un'huomo non è tenuto di rispondere, se non ad un'altro huomo solo, essendo amendue nell'altre cose pari, anzi se fosse alcun uantaggio nell'armi, non sarebbe obligato, hauendo la natura creato un'huomo atto a difendersi da un'altro huomo solo, & non da piu. Se adunque un solo è battuto da molti, non è obligato di difendersi da quelli, & allhora che gli è fatta la soperchieria, niente perde dell'honor suo. perche l'honor non istrigne, ne obliga l'huomo alle cose che auẽgono per fortuna, o per insidie, o per soperchieria, ne a piu d'uno, ne ad uno ancora, ilqual non sia in tutto eguale a lui, perche se uno hauesse un pugnale, & il suo auuersario una spada, con laqual lo ferisse, colui che ha il pugnale, & è ferito, non riman perciò priuato del suo honore. l'huomo adunque non è tenuto se non ad uno, non essendo giusto che la natura habbia dato forze ad uno per quattro, altrimẽ te

Gli huomini che sono assaliti da molti non perdono l'honor loro.

te sarebbe matrigna:a gli altri.ne è tenuto a i casi di fortuna,liquali per esser infiniti,non si possono anti uedere,ne schifare.et niuno huomo quãtunque pru dẽtissimo,si puo difendere da tutti. GI.Voi dite che se alcuno offeso con soperchieria, come da uno che habbia seco in compagnia piu huomini, o da alcuno che egli non habbia ueduto,ne compreso, non perde perciò l'honor suo.Hor che douerà egli fare? Se non perde il suo,non par che debba esser tenuto a nien te,& tuttauia pare anco strano che uno sia offeso, et non ne faccia alcuna dimostratione,o risentimen to. POS. Egli è uero che questo tale non perde l'honor suo, & di qui potete comprendere in quali casi si possa far pace, perche tutte le paci si fanno, hauendo riguardo a quello che ho detto, che l'huo mo non è tenuto alle insidie,ne a i casi fortuiti, ne a piu d'uno,ne anco ad uno che sia seco in alcuna co sa diseguale.Hor doue tra colui che ingiuria, & co lui che è ingiuriato, è alcuna disaguaglianza,allho ra si puo far pace. Ma quando fossero due in tutte le cose pari,& uenissero alle mani insieme, & l'uno fe risse l'altro senza esseruisi interposto alcun caso for tuito,come di rompersegli la spada, o di cadere esso in terra,quiui non si potrebbe far pace,di modo che fosse saluo egualmente l'honor d'amendue, perche noi siamo tenuti ad uno altro huomo, ilquale ci sia pari, dico pari, perche se io non uolessi combattere con un soldato,non perderei l'honor mio,percioche francamente egli mi uincerebbe. Ma il percosso ben douerebbe far la pace, hauendo riguardo alla uirtù

Quando si puo far pace.

uirtù di chi l'ha percosso senza uantaggio, & senza insidie. Ne di questo hauerebbe a dolersi, conciosia cosa che tutti non possiamo esser pari di forza, o di sapere, portando cosi la diuersità della natura. Hor colui che è stato percosso per forza, o per insidie, (parlando naturalmente, non secondo la nostra legge Christiana, secondo laquale debbiamo perdonare a chiunque ci offende) egli è tenuto quando è libero da quella soperchieria, essendo stato manifestamente disprezzato a torto, a disfidare a combatter seco colui che l'ha ingiuriato, perche egli non puo honestamente uendicarsi con soperchieria, ne con insidie, non essendo cosa conueneuole ad uno huomo da bene, il ualersi delle insidie, o fare alcuna cosa cattiua, perche altri l'habbia fatta, ma douendo uendicarsi col ualor proprio dell'ingiurie riceuute in tal modo che egli racquisti il suo honore, anzi facendo altrimente uerrebbe a dishonorarsi in tutto, poi che l'honor si ricouera solo col ualor proprio, perche se si potesse far questo con insidie, o con soperchieria, ogni huomo per debole, & uile che fosse, potrebbe far di gran facende. La consequenza adunque uale (parlando di quelle maniere d'huomini che sono tenuti a combattere) questi è stato percosso da colui, adunque il dee disfidare a combattere, altrimenti si crederebbe che egli giustamente fosse stato ingiuriato, si come uile huomo, & dee disfidarlo a combattere, perche non puo ne con insidie, ne con soperchieria racquistar l'honor suo, ne dee sopportar le ingiurie, che sopportandole ne rimane in tutto dishonorato.

L'huomo da bene non si dee ualer con le insidie, ma col proprio ualore.

honorato. Onde dice Aristotele, che coloro soglio no esser ingiuriati, che essendo stati altre uolte in giuriati, non curarono di uendicarsene, perche si co me è il prouerbio, essi sono preda de' Misi. Et Labe rio diceua

Detto di Laberio.

Chi uecchia soffre, inuita ingiuria nuoua.

Et gli Efori, magistrato quasi supremo di Lacedemo ne, condannarono Scirrafida in una somma di dena ri, perche egli haueua comportato d'essere ingiuria to, quasi questo fosse segno di dapocaggine. Et Age silao uedendo un fanciullo, ilqual traheua un Topo fuor d'una buca, & che'l Topo riuoltandosi haueua morsa la mano al fanciullo, & l'hauea stretto per dolore a lasciarlo, disse a gli astanti, se uno animalet to tanto piccolo si uendica contra di chi l'offende, che doueranno far gli huomini? Si dee adunque ri sentir della ingiuria col ualor proprio, chiamando a Duello l'ingiuriatore.

Efori magistrato di Lacedemone.

Gi. Voi diceste l'altr'hieri, se ben mi ricorda, che coloro che ingiuriano altrui, sono ingiusti, & per conseguente indegni d'honore, onde mi nasce un dubbio che uno ilqual sia ingiuriato da un'altro con soperchieria, & non per ualor proprio di colui che l'ha ingiuriato, & non è tenuto di disfidar co lui che l'ha ingiuriato, essendo diuenuto ingiusto co lui, subito che gli ha fatto l'ingiuria, massimamente con soperchieria, & hauendo operato contra la for tezza, facendo l'ingiuria in cotal guisa per uiltà, & timidità, & un tale non puo esser degno d'honore. Non mi pare adunque conueniente, che uno, il qual

sia

ſia degno d'honore, combatta con uno che ſia indegno. Appreſſo colui che è ingiuriato con ſoperchieria, ſe fino a quel tempo è ſtato degno d'honore, ne per quella ingiuria ancora perde l'honor ſuo, imperoche habbiamo gia detto niuno eſſere obligato ne all'inſidie, ne alla ſoperchieria, ne a piu d'uno, ne a queſto uno anchora, ſe tutte le coſe non uanno tra lor del pari, & non hauendo perduto l'honor ſuo per tale ingiuria, non accade che egli il chiami a Duello, eſſendo ſtato ritrouato il Duello per racquiſtare l'honor perduto. POS. Veramente colui che è ſtato in queſto modo ingiuriato con ſoperchieria, non perde l'honor ſuo per le ragioni gia dette, ma ben lo perde colui che l'ha ingiuriato in cotal guiſa. & l'ingiuriato non è ſecondo la uerità tenuto a diſfidarlo, non eſſendo coſa conueneuole che un'huomo da bene combatta con un triſto.

Non è conueneuole che un'huomo da bene combatta cõ un triſto.

GI. Hor che douerà egli fare? POS. Egli dourà piu toſto patir quella ingiuria che riſentirſene con modo diſhonorato, cioè con inſidie, et con ſoperchieria, eſſendo queſto ufficio d'huomo da bene, & giuſto, ilqual, come dice Ariſtotele, elegge piu toſto di patire ingiuria che di farla.

GI. Ma a queſto modo l'ingiuriato ſi farebbe tener per huomo uile, & pauroſo. POS. Quello che io ho detto, l'ho detto per la uerità della coſa ſenza alcun'altro riſguardo. Ma perche ſi potrebbe credere che colui, ilquale ha fatto l'ingiuria con ſoperchieria, & con aiuto di molti altri, hauerebbe potuto ne piu, ne meno farla da ſolo a ſolo, ouero perche

non è per auentura manifesto che colui habbia usato soperchieria, & da cotali cose potrebbe nascere alcun sospetto della uirtù, & del ualore dell'ingiuriato, douendo gli huomini d'honore non solamente esser senza colpa, ma etiandio senza sospetto di colpa, come disse Cesare della moglie, laquale egli ripudiò, & douendo fare ogni cosa per parer degni d'honore, per l'ignoranza, & peruerso giudicio de gli huomini, l'ingiuriato è tenuto di chiamar l'ingiuriãte a Duello. Ma per la uerità se la cosa fosse chiara, & non fosse per nascerne alcun sospetto, egli non sarebbe obligato a disfidarlo.

GI. Voi hauete detto alcune cose, per lequali pare che leuiate tutto'l fondamento del Duello. Hauete detto che se uno fa ingiuria ad un'altro per soperchieria, & ingiustamente, egli è subito ribaldo, & che ueramente l'ingiuriato non è tenuto di combatter con esso. Ma ditemi un poco, tutti coloro che fanno ingiuria ad altrui, ma non la fanno eglino ingiustamente, esso l'ingiuria, come poco innanzi hauete detto, offesa fatta spontaneamente contra le leggi? & quello che è contra le leggi è ingiusto. Combattendosi adunque per le ingiurie, non sarà mai lecito il Duello, non douendo gli huomini honorati, & uirtuosi combattere congli huomini ingiusti, & scelerati. POS. Se noi potessimo prouare che alcuno hauesse operato ingiustamente offendendoci, non haueremmo bisogno di Duello. Ma quãdo ciò non si puo fare, siamo tenuti di combattere per la mala consuetudine, & per lo sospetto, ilquale

Non si potẽdo prouare la offesa ingiusta, l'huomo è tenuto a cõbattere.

poco

poco innanzi habbiamo detto, percioche quantunque alcuno habbia fatto ingiuria, & habbia operato ingiustamente, nondimeno non è sempre nota, & manifesta questa giustitia, & non essendo nota, bisogna combattere.

Ora per tornare onde ci siamo partiti, Douendo colui ilquale è ingiuriato con soperchieria, chiamare a Duello l'ingiuriatore, in questo Duello colui che con insidie, o con soperchieria è stato percosso, dee prouare (perche egli diuiene Attore, & colui che l'ha ingiuriato, diuenta Reo, & all'Attore tocca di prouare) dee prouar dico che colui, ilquale principalmente ha percosso, se non l'hauesse percosso col ualore altrui, o con tradimento, non l'haurebbe percosso, ne sarebbe stato huomo da cio, & che l'ha assalito con soperchieria, perche molto ben sapeua di non essere atto ad offenderlo nel modo che cõueniua ad un caualier honorato, & ualoroso, & non era sicuro che la cosa gli douesse riuscire al disegnato fine, quando solo l'hauesse assalito. & il tenore del cartello dee esser tale. Hauendomi tu percosso col ualor altrui, perche non ti daua il cuor di farlo col proprio, io ti mando questi tre campi, nel l'uno de' quali, secondo che tu eleggerai, spero di prouarti, & fare uedere con l'arme in mano che tu non eri huomo per torcermi un capello, quando non hàuessi usato il ualor d'altri, o il tradimento. Questo è quello che dee contenere il cartello, perche nel fare i cartelli dobbiamo sempre hauer l'occhio all'offesa, offerendoci a sostenerla, se l'habbiam fatta, o a ribatterla,

Forma di cartello.

ribatterla, dobbiamo dico prouar questo, perche non possiamo disfidare alcuno a combattere, se non habbiamo chiara & ferma la cosa che noi intendiamo di prouare.

Se la querela dell'attore si dee specificare.

GI. Adunque l'Attore sarà obligato a specificar la querela, quando chiama il Reo a combattere, contra quello che dicono molti, iquali uogliono che egli basti disfidarlo a combattere? POS. Bisogna per certo specificar la querela, perche il Reo non è obligato a combattere, se non in caso che egli hauesse di quello dell'Attore, o pensasse d'hauerne, che cõbattendo senza hauer di quello dell'auuersario, combatterebbe fuor di proposito. Et hauendolo, & sapendo certo di hauerlo, & uolendo combattere, combatterebbe contra giustitia, percioche uorrebbe ritener l'altrui, ilche è segno d'huomo cattiuo, & Dio spesse uolte punisce gli huomini cosi fatti. Non potendo adunque il Reo combattere, se egli non ha di quel d'altrui, & oltra che egli n'habbia, se esso non sà certo, & non conosce d'hauerne, è necessario specificar la querela, perche specificandola, il Reo alcuna uolta puo scusarsi, mostrando l'Attore che s'inganna, & che esso ha niente di quello dell'auuersario, o se pur n'ha, non l'ha con mala intentione, o che la cosa non fu cosi, o che egli non se ne ricorda. Onde molte uolte ancora è bisogno di specificare i tempi & i luoghi. si dee per tanto specificar la querela, accioche combattendo si sappia quello, sopra di che s'ha da combattere, non si douendo combattere fuor di proposito, ne per lo falso. Onde molte uolte è

accaduto che alcuni, iquali pensauano d'essere stati ingiuriati da altrui, parlandone poi, si sono chiariti non essere cosi. adunque è bisogno specificar l'ingiuria, acciochè si combatta a proposito et per qualche cosa, come ancora ne' giudicij ciuili, se uno pretende hauer d'hauere da un'altro, & lo chiama innanzi a i magistrati, bisogna che egli specifichi quello che gli domanda & non si puo litigare, se non quando l'uno pensa d'hauer d'hauere, & l'altro pensa di non hauere a dare, o mostra di non lo pensare. Onde conchiudo per le ragioni dette che l'Attore, ilquale ha da domandare il suo, è sforzato a chiarir che cosa egli dimandi, perche il Reo puo sempre pretendere ignoranza, & ancora per leuare il sospetto che egli uoglia combattere senza cagione alcuna, solo per bizzaria & per cimentarsi, lequali intentioni son degne di biasimo.

Quando lo Attore non dee combattere.

Hora per tornare al nostro proposito, douendo l'Attore hauere il punto risoluto & chiaro, ilquale egli dee prouare, se poi che son gionti in campo, amendue, colui che l'ha ingiuriato, confessa d'hauerlo fatto uilmente, & con soperchieria & hauer fatto male, & hauerlo assalito con soperchierie, o con inganno, perche non ardiua d'assalirlo solo, non deono piu combattere, & quantunque fossero nel mezo del combattere, non si puo permettere che la battaglia uada piu auanti, anzi deono far la pace, & questo non solo è con honore dell'ingiuriato, ma etiãdio colui che l'ha ingiuriato dicendo tali parole, resta piu tosto basso che alto. Questo medesimo conferma

Aristotele, quando dice che uno che piatisce, ouero è accusato d'hauer fatto alcuna ingiuria, non confesserà mai d'hauerla fatta, perche allhora nõ accaderebbe piatire. Mosso da queste ragioni conchiudo che in alcuni casi, non mica in tutti, le parole possono sodisfare a i fatti. perche i fatti, come fatti non fanno ingiuria, ma la uolontà, & l'intentione è quella che fa l'ingiuria. Et alcuna uolta in alcune offese, con parole si puo far la pace con honor d'amendue, perche quantunque si faccia piu con l'honor di colui che ha rileuato, nondimeno u'è ancora l'honor di colui che gli ha dato, perche gli huomini peccano, & è cosa da Iddio il non peccare. onde non è fuor di ragione, che l'huomo confessi d'hauer commesso quegli errori che son degni di perdono, & non sono tanto enormi che spoglino gli huomini del loro honore, come se alcuno hauesse percosso un'altro, pẽsando d'hauer riceuuto ingiuria da lui, senza però hauerla riceuuta, egli ciò confessando, non perderebbe l'honore in modo che potesse mai per questo esser rifiutato a combattere. Similmente se egli hauesse percosso uno, credendolo essere un'altro, & confessasse che egli lo hauesse fatto no'l conoscendo, & che non l'haurebbe fatto, se l'hauesse conosciuto non perderebbe l'honore. Et colui che fosse stato percosso in tal guisa, douerebbe cõtentarsi di tal confessione. Onde Archelao Re di Macedonia, essendogli stata uersata in capo una secchia d'acqua da uno che no'l conosceua, & essendo egli ꝑ questo instigato da gli amici suoi a douer punir colui, rispose egli, nõ ha bagnato me, ma colui, ilquale egli

L'intẽtione e la uolontà è quella che fa l'ingiuria.

Detto di Archelao.

credeua che io fossi. In ogni caso adũque doue è qualche disaguaglianza & differenza tra colui che ha dato & colui che ha rileuato, si puo far la pace, sempre confessando l'ingiuriatore tal uantaggio.

GI. Non sarebbe egli meglio che uenissero amẽdue al luogo del combattere, & allhora colui che hauesse fatta l'ingiuria, confessasse d'hauer fatto male, quando gia hauesse l'arme in mano? perche parrebbe che egli lo confessasse per paura. Io certo, perche sapete che'l nostro Correggio è campo franco d'una buona parte de' Duellanti, ho udito & ueduto molti che diceuano. Vegniamo all'arme, & allhora se il Reo confesserà d'hauer fatto male, meglio rihauerò l'honor mio. POS. Questo è falso. perche è cosa piu uituperosa confessare d'hauer fatto male prima che si uenga al combattere che quando ui s'è uenuto, come mostra anche Vergilio, quãdo in persona di Turno dice a Latino.

E piu uituperio consentire il male prima che si uenga al Duello che quando ui si è uenuto.

Ond'è ch'auanti che gli orecchi il suono
Del canoro metallo ui percuota,
Fredda tema u'agghiaccia il cuor nel petto?

Vorrei saper da uoi questo. pogniamo che sien due, l'uno de i quali sia molto uicino ad un pericolo, l'altro molto lontano, & che l'uno & l'altro egualmente tema quel pericolo, qual di questi due giudichereте uoi piu pauroso?

GI. Senza dubbio colui che è piu lontano, come accade anche in certi braui che mentre son lungi dal pericolo, niente temono, & uogliono tirar Dio giu dal Cielo, ma tosto che cominciano ad appressarsi, te-

mendo si uolgono subitamente a fuggire. Onde dice Aristotele, che gli huomini audaci & braui sono temerarij, & prima che s'appressino al pericolo, uogliono arrischiarsi, ma quando ui son uicini, si ritirano. ma gli huomini ueramente forti, son pronti nel fatto, & innanzi stanno cheti. il medesimo dimostra la definitione della paura, laquale è delle cose propinque. onde dice Aristotele, che la paura è una tristitia, ouero una perturbatione per imaginatione di male distruggitiuo, o di contristatione che debba uenire, percioche gli huomini non hanno paura di ogni male, si come niuno ha paura di diuenire ingiusto o pigro, ma la paura è di tutte le cose che hanno possanza di distruggere altrui, o d'attristarlo assai, quando paia che cotali cose non sieno troppo da lunge, ma quãdo l'huomo le attenda di corto. percioche le cose che paiono esser da noi lontane, non si temono, si come ciascuno sa che esso dee morire, ma percio che non credono che ciò loro auuenga di corto, non se ne curano, non pur no'l temono, & se la paura è quello che s'è detto, conuiene di necessità che le cose che hanno gran possanza di distruggere la saluezza dell'huomo, o di danneggiarlo in cose, dalle quali segua gran tristitia, sieno terribili, & rechino paura a ciascuno. Et perciò i segni di cotali cose sono da esser temuti, percioche pare che mostrino che la cosa che si dee temere, sia uicina, perche il pericolo non è altro che la uicinanza della cosa che si dee temere. Et però se alcuno è che tema un pericolo di lontano, al pari d'un'altro che ui sia uicino, parmi che costui

Qual'è maggior paura, e quello che sia paura.

di gran lunga sia piu timido, & tanto piu, quanto è probabil cosa che colui che teme da lunge, tema ancora da uicino, ma non gia per lo contrario che colui che teme da uicino, tema da lunge. POS. Adunque se cosi è, come uoi dite, ne seguita che maggior uergogna sia al Reo il confessare d'hauer fatto male, prima che uenga all'arme, che quando è gia nello steccato, perche si mostra piu pauroso. & cosi non è uero che sia meglio aspettare che si uenga all'arme, per racquistar l'honor suo.

Se colui che ha ingiuriato si dee dare in podere e discrettione di colui che è stato ingiuriato.

GI. Hor non sarebbe meglio almeno che colui che ha ingiuriato, si desse in potere, & discrettione di colui che è stato ingiuriato, accio l'offeso meglio ribauesse l'honor suo? Questa è commune opinione, & è di tanto ualore che molti hora sono tra se nemici che doue cio non fosse sarebbeno amici, percioche questa conditione & partito spauenta molto ciascuno. Questa usanza ancora fu gia cagione di grandissima ruina, perche di qui nacquero le parti de' Bianchi & de' Neri in cotal guisa, come recita Giouan Villani. Negli anni del Signore mille & trecento era nella città di Pistoia un lignaggio d'huomini nobili & possenti che si chiamauano Cancellieri, non però molto antico, ma uenuto da un ser Cancelliere, il quale dalla sua arte che Mercatante era, si gli fu benigna & fauoreuole la fortuna, diuenne ricchissimo. Questi di due mogli c'hebbe hebbe piu figliuoli, i quali furon ualorosi & prodi huomini. Et da costoro similmente nacquero molti figliuoli & nipoti, onde in questo tẽpo erano meglio di

Origine delle parti de' Biãchi, e de Neri.

di cento huomini d'arme. Ora per esser discesi da quelle due mogli di ser Cancelliere, quelli che erano nati dell'una donna, si posero nome i Cancellieri Neri, quelli altri i Cancellieri Bianchi. Ma auuenne che tra queste due linee uenne nimistà, la quale andò tanto oltre che ui fu ferito un Petieri della parte de' Cancellieri bianchi. Qui la parte de' Neri per hauer concordia & pace co' Bianchi, mandarono quegli c'hauean fatta l'ingiuria alla parte offesa che ne prendessero uendetta a loro uolontà. Allhora i Bianchi non hauendo in loro pietà ueruna, gli spiccarono la mano dal braccio sopra una mangiatoia di caualli. Per laqual cosa non solo si diuise la casa de' Cancellieri in due parti, con odio molto maggior di prima, trahēdosi dietro a quelle fattioni tutta Pistoia, & dimenticandosi la parte Guelfa & Gebellina, ma ancora ne nacquero molte & grandi calamità a tutta Italia, & particolarmente alla città di Firenze. perche i Fiorentini temendo che Pistoia per le dette parti si ribellasse, si tramisono per accordarli, & a questo fine mandarono a' confini in Firenze i Cancellieri. Ma si come l'una pecora amalata infetta l'altra, onde si corrōpe tutta la gregge, cosi i Fiorentini chi fauorendo l'una parte & chi l'altra, furono diuisi & partiti d'insieme in fattioni nimicissime tra loro, si che i Fiorentini per li Cancellieri, non che i Cancellieri per li Fiorentini si ricōciliassero insieme.

Pos. Ne questo similmente è uero, percioche niente importa all'ingiuriato che l'auuersario gli si dia nelle mani, non potendo con honor suo prenderne

uendetta, per esser cosa fuor di tutte le ragioni, il nõ perdonare a chi si rimette, & non è cosa conueniente a ualent'huomo racquistare l'honor suo con altro che col ualor proprio. Hor se l'auuersario gli si dà nelle mani, l'offeso è tenuto di fare l'una delle due cose, o di mandarlo uia, dicendogli. Va & guardati da me come prima, o di perdonargli liberamente, & puo fare niente altro. perche, come ho detto, non ista bene ad un'huomo d'honore d'offendere, & di ingannar colui che è uenuto, confidandosi della uirtù sua, non potendo per tanto fargli alcun dispiacere, non so uedere a che sia utile questa conditione, le parole che si dicono, sono quelle che dimostrano la propria uergogna, perciochè auuerrà che uno farà una uergogna del pari ad un gentilhuomo grãde & di molta auttorità. onde per dubbio che egli non faccia sopercbieria, gli si darà nelle mani, chiedendogli perdono, ma non perciò il gentilhuomo hauerà ribauuto l'honor suo, perche in questo caso non si possono ritrouare parole che lo ristorino dell'honor suo, essendo stato senza uantaggio, & doue non è uantaggio ne d'insidie, nè d'improuiso, & euui uergogna, non si puo in niuna maniera racquistar l'honor suo. Et però tornando al dubbio principale, conchiudo che non solo le parole alcuna uolta possono sodisfare a i fatti, ma spesse uolte ancora coloro che dicono tai parole, perdono l'honor loro, di modo che talhora si potrebbe rifiutare di combatter con loro, imperoche qual cosa puo esser piu brutta, o piu uituperosa di questa, che un'huomo

Ecosa fuor di tutte le ragioni a nõ perdonare a chi si rimette.

mo che è stimato degno d'honore, confessi di sua boc ca la propria uergogna? cioè d'hauere con soperchie ria, & con tradimento assalito, et ferito l'auersario. perche sapeua che egli non haurebbe potuto far que sto nel modo che conueniua a caualiere ualoroso, & honorato? Elie son tanto uituperose queste parole che molti caualieri prima che dirle s'hanno messo a difendere il torto, & a pericolo manifesto di morte, quantunque in ciò s'ingãnassero, essendo questo piu uituperoso di quello. le parole adunque non possono sodisfare a i fatti.

E piu uituperoso a difendere il torto che à confessar di hauer fatto ufficio di cattiuo caualliere.

GI. Tuttauia se uno fosse stato ferito a morte, & colui che l'hauesse ferito dicesse le parole che si richieggono, egli pur rimarrebbe senza pena, & senza castigamento. POS. Questa ragione ha ingannato molti che non uedeuano la differenza che è tra la uendetta, & la pena, la uendetta come ho gia detto, è per rispetto di colui che la fa, la pena è per rispetto di colui che la patisce. dico adunque che il ferito a morte non punisce colui che l'ha ferito, ancor che gli faccia dire tutte le parole del mondo, ma pur fa la uendetta, & la uendetta basta ad un gentilhuomo, perche cõ la uendetta si riha l'honor suo, & chi ha rihauuto l'honor suo, cercando di piu, sarebbe ingiusto. la pena è richiesta a i uillani, percio che, che monta ad un gentilhuomo, da che egli è sodisfatto dell'honor suo da colui che l'haueua ingiuriato, che colui sia ammazzato? oltra che quantunque gli desse ancora cento ferite per una, ne piu ne meno egli resterebbe con la sua ferita. onde nõ si cer

Differenza tra la uẽdetta e la pena.

cando

cando di leuar la ferita che questo è impossibile, ma di rihauer l'honore, & potendo far questo le parole, elle deono bastare. egli è grandissima pena poi ad un gentilhuomo il confessare di sua bocca la propria uergogna. la onde di nuouo conchiudo di mente di Aristotele, che le parole possono sodisfare a i fatti.

L'usanza è cagione di molti errori.

GI. Ma pur l'usanza è in contrario. POS. A questo risponde Aristotele, dicendo non esser cosa lo deuole l'appigliarsi alle cose che sono di mala usanza. perche l'usanza è cagione di molti errori.

GI. Et che cosa direte uoi di questa altra opinion commune, che ogni minimo fatto possa alleuiar l'ingiuria d'ogni grande ingiuria di parole? POS. Vi dico che non è uera, anzi che bisogna che i fatti a fare tale effetto sieno secōdo gli ordini del Duello, per cioche l'Attore per fuggire il disauantaggio dell'armi che conuengono al Reo, si sforzerebbe di far di molti fatti, ancora poco pertinenti, et cosi non si uerrebbe mai al Duello, ilquale pur si concede per minor male.

GI. Hora che uoi hauete parlato poco auanti, & l'altr'hieri medesimamente delle mentite, desiderarei di sapere qualche cosa piu particolarmente, perche importando questa cosa, come importa, non posso credere che uoi non l'habbiate considerata uedendo l'Ethica. POS. Per sodisfare al uostro desiderio, io ui dirò quello che si deue considerare, et dire sopra questa materia. si deue adunque prima di tutte l'altre cose, secondo che richiede l'ordine della dottrina, porre la definition della mentita.

GI.

GI. Questo mi pare superfluo, essendo chiara la difinition della mentita & nota ad ogn'uno. Et Aristotele dice, che quando le definitioni sono note, si possono lasciare. POS. Ella non è così nota, come pensate, & quantunque in confuso paia tale, nõ dimeno ella uenẽdo al fatto, è oscura, senza che niun disordine seguiterebbe, ponendola, quando anche fosse chiura.

GI. Ditemi adunque la sua definitione. POS. La mentita è una enuntiatione distruggitiua d'una cosa detta da altrui, a fine di far pregiudicio al mentitore dell'honore, con intentione di liberar se stesso da infamia, & grauar colui che ha parlato nel modo detto, et con proposito d'hauerla a sostenere, quãto appartiene ad esso mentitore.

Definitione della mentita.

GI. Et onde è presa questa definitione? POS. Dal commune consenso de gli huomini tanto intendenti, quanto non intendẽti, come si sogliono pigliar le definitioni, lequali sono principij, non essendo huomo che ben la consideri, che non dica, questa essere la sostanza della mentita.

GI. Hor dichiaratemi a parte, a parte questa definitione. percioche prima mi pareua di saperla bene, & hora che l'hauete posta, non mi par così chiara. perche ui sono alcune particelle, le quali io stimerei che fossero superflue, se io pensassi che da uoi fossero dette consideratamente, & con ragione. POS. Io ho posto nella definitione, enuntiatione, in uece di genere, percioche ogni mentita è enuntiatione, ma non per lo contrario. Et per questo

Dichiaratione della difinitione della mentita.

genere si distingue la mentita delle cose che nõ sono in quel medesimo genere, come sono le orationi, nelle quali non s'esprime ne uero, ne falso, come le imperatiue, desideratiue, soggiuntiue, & infinite. Soggiunse poi distruggitiua a differenza di quelle enuntiationi che si dicono con intentione di construere, non distruggere. Et che la mentita sia distruggitiua, non è dubbio. perche ella è contraditione di quello che dice un'altro, & due contradittorij non possono stare insieme, & insieme esser ueri, perciochè egli è necessario, doue l'uno sia uero, che l'altro sia falso, & per conseguente l'uno distrugga l'altro. Et però a far la mentita buona, bisogna che ella sia nõ solo delle parole medesime, ma ancora della cosa medesima, et che le parole non siano equiuoche, ma uniuoche, & che in somma habbia tutte quelle conditioni che si richiedono alle uere conditioni, le quali non accade raccontarsi quì, potendosi elle imparare ageuolmente dalla Perhiermenia, & da gli Elenchi d'Aristotele, perche non u'essendo tali conditioni, la mentita non è mentita, & si puo accordar facilmente.

GI. Per qual cagione non diceste uoi lei essere negatione? POS. Perciochè se ella fosse negatione, non potrebbe leuare, se non una cosa detta affermatiuamente. conciosia cosa che la negatione leui solo l'affermatione. ma dicendosi che ella è distruggitiua, s'intende che ella puo leuar tanto la negatiua, quanto l'affermatiua. perche cosi puo l'affermatiua distruggere la negatiua, come la negatiua l'affermatiua,

fermatiua, come per esempio, se uno dicesse di non hauere hauuto cento scudi in deposito da Cesare, & Cesare dicesse, egli mente, ilche è, come dire, la uerità è che io gli ho dato in deposito i cento scudi, & la falsità è che io non gliele habbia dati, onde pare ad un certo modo che quello che dice Cesare, sia affermatiuo, & quello che dice l'auuersario sia negatiuo, che la mentita poi sia alcuna uolta negatiua, è manifesto. Et per tanto ci è paruto meglio di porre nella definitione della mentita, questa uoce distruggitiua che la uoce negatiua.

GI. Quanto a questo mi basta. Ma per qual cagione u'aggiungete uoi d'una cosa detta? POS. Acciòche non si pensasse che la mentita distruggesse le cose fatte, perche non distrugge un pugno, ne una guanciata, ne una coltellata, ne simil altre cose, come habbiamo dichiarato poco inanzi, parlando del modo dell'ingiurie.

La mentita non distrugge le cose fatte.

GI. Perche u'aggiungete poi a fine di far pregiudicio nell'honore? POS. Perciòche la mentita non distrugge tutte le cose dette, ma solo quelle che si dicono con intentione di dishonorare, conciosia cosa che se fosse uno, ilquale hauesse detto cosa, la quale importasse dishonore ad un'altro, ma non con intentione d'ingiuriarlo, ne di dishonorarlo, non merita d'esser mentito, stãdo l'ingiuria nell'intentione, come molte uolte s'è detto.

GI. Ma se colui a cui uien detta, pensasse che l'hauesse detta con mala intentione, perciòche pare che piu tosto si debba pensar questo che altro, ne

ueggio come saper si possa, con quale intentione la habbia detta colui, ma basta che egli sente dir cose che lo caricano nell'honore, o gli è riferito che cosa douerà fare? POS. Colui che ode dire alcuna cosa in pregiudicio dell'honor suo, o gli è riferita, dando una mentita a chi l'ha detto, non fa contra'l debito suo, percioche coloro che si stimano d'essere d'aggrauati nell'honore, quanto piu tosto si sgrauano, tanto piu fanno il debito loro. Pur quando il dicitore si dichiarasse di non lo hauer detto con mala intẽtione, tal dichiaratione basterebbe al mentitore, cõciosia cosa, che o l'ha detto con mala intẽtione, o no, se non l'ha detto con mala intentione, la mentita non ha da esser mentita, se l'ha detto con mala intentione, reuoca tacitamente il suo dire, & uiene a confessare d'hauer detto il falso, & cosi non u'è piu bisogno di mentita, & se ella si dà, il mentitore non ha bisogno di prouare alcuna cosa, percioche l'auuersario per tai parole, o lo faccia per la uerità, o per la tema, sempre uerifica. Onde acciochе la mentita habbia ad essere mentita, ui bisogna l'intentione del mentitore & quella del mentito, cioè che egli habbia detto quelle parole che sono in dishonore del mẽtitore con intention di dishonorarlo, perche qual hora egli confessi di non hauerlo detto, il mentitore non ha da fare altra diligenza, perche hauendo data la mẽtita, è scaricato, & essendo scaricato nell'honore, tutto quello che egli fa di piu, fa cõtra l'honor suo, mostrando di uoler piu di quello che gli conuiene, ilche è dishonore, douendo gli huomini contentarsi

Se la mentita non è detta con mala intentione, non ha da esser mentita.

tarsi

tarsi del loro, come appresso diremo.

GI. Perche s'è detto nell'honore? POS. Perciochè se fossero cose che pregiudicassero in altro che nell'honore, non si dee mentire, essendo il mentire proprio delle cose che toccano l'honore. et chi dà tale mentita, non la dà con ragione. anzi pare che resti dishonorato esso che la dà, perche pare che l'habbia data per pazzia, laqual cosa a gli huomini reca dishonore, & tali mentite non deono ualere.

GI. Perche ha detto al mentitore? POS. Per insegnare chi habbia da mentire, imperoche colui, ilquale non è tocco nell'honore, non dee mentire.

Chi non è tocco nello honore, non dee mẽtire.

GI. Con intentione di liberar se stesso? POS. Perciochè se non u'è l'intentione, non u'è mentita, ma è piu tosto un parlare, ilquale non uuol dir niente.

GI. Di liberar se stesso da infamia? POS. Perciochè mai si puo liberare altrui, non essendo gli huomini consapeuoli dell'animo altrui, ilquale animo è quello che principalmente fa le uirtù e i uitij esser uirtù & uitij. La onde Luttatio cauallier Romano hauendo ricercato per giudicio Licinio Fimbria per una sicurtà che egli haueua fatto con l'auuersario che era huomo da bene, Fimbria non uolle mai dar la sententia, acciochè o non ispogliasse del buon nome quello huomo da bene, dandogli la sententia contra, o non giurasse lui essere huomo da bene, ricercandosi troppe parti, & quasi infinite a far che uno sia huomo da bene. Et però quelle mentite che si danno quando s'ode dire che uno è traditore, se non si puo mostrare che'l dicitore dica una cosa,

Luttatio Cauallier Romano.

la quale il mentitore sappia certo che non sia come afferma il dicitore, non uagliono, ne si possono dare, se non di qualche infamia particolare, che possa sapere come sopra questo, che uno sia traditore, per che habbia tradito tal fortezza, ma d'una infamia uniuersale, come che alcuno sia traditore, o tristo assolutamente non si puo mentire, potendo fare una sola attione, che un'huomo sia tristo, laqual tuttauia noi non saperemo, essendo quasi cosa impossibile saper tutte le attioni dell'huomo, come habbiamo poco inanzi detto. Adunque se si dà mentita per altrui sopra cose generali, si fa errore, & il mentito non è obligato a chiamarlo, perche il mentitore mostra di uoler combattere una cosa che egli non sa, ne puo sapere, essendo la malitia nell'animo, ilche è noto a Dio solo, & non a gli huomini. Et per dire in una parola, non si puo mentire, per la ragion detta delle cose, delle quali non s'ha certezza.

Se si dà mentita per altrui sopra cose generali, si fa errore.

GI. D'infamia? POS. Percioche colui a cui uien detto che egli è traditore, o simile altra cosa, è infamato. Et per questo si da la mentita, laquale il libera dal tutto. percioche, come habbiamo detto, si presume che tutti gli huomini sieno buoni, fin che non si proua il contrario.

GI. Et caricar l'auuersario? POS. Perche mostra l'auuersario esser huomo ingiusto, hauendo hauuto ardire d'apporre a lui con mala intentione, & falsamente cose uituperose.

GI. Con proposito d'hauerla a sostenere. POS. Percioche chi mente senza proposito d'hauerla

uerla a sostenere, non si scarica, anzi si carica, conciosia cosa che egli dà segno d'hauer uoluto dire che l'auuersario sia stato ingiusto, & catti uo huomo, senza uoler ueder le pruoue, le quali sa addurre colui che gli ha detto, per esempio, tra ditore, perche non gli dà il core di sostenere il contrario, riprouando le pruoue di colui, & co si la mentita non l'hauerebbe scaricato. onde portando seco la mentita il dishonor d'altrui propria mente, chi non la uuol sostenere, non la dee dare. Et però la mentita è piu in uso di coloro che esercitano l'arte militare.

GI. Quanto appartiene ad esso mentitore?

POS. Percioche chi mente non ha da fare altra diligenza, perche ha racquistato l'honor suo, & scemato quello dell'auuersario, & egli ha da dare, & lo auuersario da torre. Et se l'auuersario non gliele raddomanda, è segno che egli pensa che il mentitore gliele habbia leuato giustamente. basta che quando lo auuersario gliele raddomandi, non manchi dal mentitore di sostenere che non gli ha da dar niente, perche gliele ha leuato giustamente.

GI. Hor che chiaramente ho inteso la definition della mentita, uorrei sapere se egli è differenza tra il mentire, & il dire tu non dici il uero.

Se è differē za tra il mē tire, e il dire tu non dici il uero.

POS. Il modo del parlare degli huomini ui fa una certa differenza, laquale è, che pare che il dire tu non dici il uero, sia piu generale che il

 mentire.

mentire. perciò che chi mente sempre dice tu non dici il uero, ma non per lo contrario. imperoche si puo parlar da douero, & dire, tu non dici il uero, senza fare ingiuria (quantunque alcuna uolta un parlare cosi fatto possa anco fare ingiuria) come nelle dispute tra gli amici, parlando ancora da senno, si dirà tal'hora, tu non dici il uero in questa cosa, senza animo d'ingiuria, ma perche si conosca la uerità. ma dicendosi da douero, et non per giuoco, ne a sicurtà, tu menti, oltre che si dice, tu non dici il uero, sempre si fa ingiuria. Et questo modo di parlare, cioè il mentire, ha tratto dall'uso tal ueleno, che par sempre che porti seco mala intentione, & sempre carica il mentito, & però non si puo mentir da senno, se non ne i casi detti da noi, dichiarando la definitione, & questo è propriamente. ma il dire, tu non dici il uero, non ha sempre seco questo malo effetto, auuenga che talhora lo possa hauere, il che si puo conoscere per lo detto di colui che il dice, & per le circonstantie, & per le cose di cui allhora si ragiona.

Di quante maniere siano le mentite.

GI. Hor la mentita ha ella diuisione alcuna? & se n'ha di quante maniere sono le mentite? POS. Delle mentite alcune sono affermatiue et alcune negatiue, et altre uniuersali, altre particolari. uniuersali, come se dicessimo, d'ogni cosa che hai detto in pregiudicio dell'honor mio tu mēti. particolare, come se dicessimo, tu menti hauendo detto che io son traditore del mio padrone. Et di queste ancora

ancora alcune sono assolute, alcune conditionate. assolute come se io dicessi, tu menti che io sia traditore, conditionate, come se io dicessi, se tu hai detto che io sia traditore, tu menti. queste adunque sono spetie delle mentite, in quanto sono enuntiatione.

Se uno che ha dato una mentita, la puo riuocare con honor del mentito.

GI. Auanti che piu oltre si proceda, ditemi, se uno che habbia data una mentita, la puo riuocare con honore del mentito. perche egli pare di nò, conciosia cosa che egli gia l'ha ingiuriato.

POS. La potrà riuocare con honor del mentito, percioche riuocãdola confesserà che colui che egli haueua tassato per bugiardo, & ingiusto mẽtendolo, è ueridico, & giusto, et per questo il mentito resta honorato. ma colui che la reuoca, non hauendo qualche ragione, come sarebbe che l'hauesse mentito, per hauerlo inteso male, ò per altro error, nõ la puo reuocar senza parere ò timido o di poco giudicio, ma con honor di colui che è mentito, sempre si puo fare.

Se'l mentitore può esser costretto a giustificar la mentita.

GI. Et il mentitore può egli esser constretto a giustificar la mentita per non parer d'hauerla data solo per cimentarsi, & non per alcuna ragione? molti huomini molto intendenti dicono, poter si astringere il mentitore a giustificarla per la ragion detta. & però intenderei uolentieri, qual sia il uostro parere.

POS. Egli è questo che non si possa astrignere il mentitore a giustificar la mentita, percioche ne

tutte le mentite ancora, quantunque si uolesse, si possono giustificare, come sono massimamente le mentite conditionali, & come sono quelle mentite che si danno, quando son due che parlano fra lor soli, & uno in parole ingiuria l'altro, dal quale è poi mentito, non u'essendo testimoni, onde puo giustificar la mentita, cioè prouare che gli ha dato quella mentita per esser stato ingiuriato in parole da lui. Et come sono quelle altre mentite che si danno, quando è riferito ad uno, che un'altro ha detto mal di lui, sopra la fede, non habbia da riuelare che esso gliele habbia detto. La mentita adunque, in quanto mentita non ha bisogno di giustificatione, perche se ciò fosse, tutte hauerebbono bisogno di giustificatione, doue noi habbiamo hora mostrato essere impossibile in molte far questo. Ne la uostra ragione è di molto ualore, perche a questo è un'ottimo rimedio.

GI. Et quale è questo ottimo rimedio?

POS. Costoro che dicono che la mentita ha bisogno di giustificatione, non possono per giustificatione intendere altro, se non prouare che la mẽtita non sia stata data senza occasione, come sarebbe s'ella fosse stata data, perche altri hauesse parlato in pregiudicio dell'honore del mentitore, imperoche dando la mentita senza questa occasione, nõ si puo far per altro, che per cimentarsi.

Come si puo giustificar la mentita.

GI. Così intendono coloro che ricercano tal giustificatione.

POS. Hor questa giustificatione non è necessaria perche il mentito ui puo prouedere.

GI. In che guisa?

POS. In questa, perche, ò uero il mentito hà detto quello, sopra di che è mentito, ò uero non l'ha detto. se l'ha detto, non bisogna fare altro, perche egli è mentito, & esso con la sua conscienza giustifica la mentita, se non l'ha detto, & dice di non lo hauer detto, cessa la mentita, et in punto d'honore, & secondo la definitione della mentita che ella si dà sopra parole dette in pregiudicio dello honore, il mentitore dee restar contentissimo, & non cercare altro, perciocheegli dando la mentita ha sodisfatto all'honor suo, cio che se ne segua al mentito ilquale hauendo ueramente detto quelle parole, resta dishonorato negandole, ne questo importa al mentitore. alqual basta che il mentito doue habbia dette quelle parole, per quel dire di non l'hauer dette ritorni a dire che il mentitore è huomo da bene, il che tanto è quanto se il mentitore l'hauesse fatto disdire nello steccato, & se non l'hà dette, tanto è meglio. Et il mentito non è obligato a combattere, perche egli dice senza combattere, quello che combattendo, & essendo uinto sforzatamente hauerebbe detto. Cessa dunque la cagione del combattere, & cessando la cagion del combattere a questo modo, quantunque il mentitore hauesse data la mentita a fine di cimentarsi, cessa il suo fine. Onde si uede che la mentita non ha bisogno

per questo rispetto di giustificatione, quantunque non l'habbia anchora per alcuna altra ragione.

Se si puo mẽtire cõditionalmente.

G I. Il mentitore non potrà egli dire, tu menti se uuoi negare d'hauerlo detto?

Pos. Egli no'l potrà dire, perche questo parlare è segno et inditio chiarissimo d'animo desideroso di cimentarsi, & da niuna occasion mosso non uolẽdo egli star forte, & chiamarsi sodisfatto, anchor che il mentito gli renda l'honore. cotali huomini sono senza ragione, & degni d'essere scacciati dalle città, imperoche non hanno alcuna cagione di combattere, et pur uogliono combattere. Et è cosi contra l'honore il uoler combattere quando non bisogna, come il lasciar di combattere, quãdo bisogna, & forse è piu contra l'honore il uoler combattere quando non bisogna, perche mostra bestialità, & ingiustitia, & è un uoler tentar Dio in cosa ingiusta, & mettere la uita & l'honore, & l'anima in pericolo fuor di proposito. ilche si conferma da quello essempio, perche facendo Scipione Africano lo spettacolo de' gladiatori in Carthagine nuoua per memoria di suo padre, & di suo zio, due figliuoli d'un Re nouellamẽte morto uennero nel Theatro, et quiui s'offersero di uoler combatter, a qual di lor due douesse toccare il regno, per render quello spettacolo piu magnifico, & piu bello, ma hauendo Scipione confortato amendue a uoler piu tosto contrastar con parole, & con ragioni che con armi, & essendo gia piegato il fratel maggiore a tal consiglio, il mi

Cosi è contra l'honore il uoler combatter, quãdo non bisogna, come il non combatter, quando bisogna.

nor

nor confidatosi nella sua gagliardia, non ne uolle mai sentir parola. onde per giusto giudicio di Dio ui restò morto. Il non combattere poi, quando bisogna mostra solo uiltà, ilquale è molto minor uitio, che non è il primo. Et però ui conchiudo, che le menti te sopra mentite nel modo detto nõ obligano l'huo mo al combattere, perche non sono date da huomini ragioneuoli.

GI. Egli par pure che gli huomini che uoglio no combattere a torto e a diritto, sieno tenuti huo mini ualorosi, et che sia dishonore non combattere con loro, qualhora l'huomo sia prouocato.

Non si dee riguardare al giudicio del Vulgo.

POS. Dal uulgo forse sono tenuti ualorosi, ilqual nõ sà che cosa sia ualore, ò bestialità, et però il suo giudicio è di poca importãza. E chi uolesse guarda re il uulgo, le cose triste spesse uolte sarebbono buo ne, & le buone triste, ma gli huomini intendenti nõ solo non terranno mai cotali huomini per ualorosi, ma ne anco per huomini, ma piu tosto per bestie. perche si come l'huomo è degno di lode, ponendo la uita quando bisogna, & per cose honeste, così è de gno di biasimo ponendola quando non bisogna, et p cose dishoneste, & è tanta differenza, come altre uolte habbiamo detto, tra'l giudicio de gli huomi ni intẽdenti et quelli del uulgo, quanta è tra'l gusto sano, e il gusto infetto di cholera, il gusto sano giudi cherà le cose dolci, l'infetto le giudicherà amare. E però quãto è da creder piu al gusto sano che all'in fetto, tãto è da seguir più il giudicio de gli huomini

Antigenida sonatore.

intendenti che quello del uulgo, ilche mostrò bene Antigenida sonatore, ilqual hauendo un scolare che haueua fatto grandissimo frutto, & nondimeno non piaceua al popolo, gli disse in presenza di tutti, suona a me, & alle muse, quasi uolendo inferire che la uirtu si contenta del giudicio de' saui, & disprezza il uano fauor della plebe. Onde conchiudo che è tanto lunghe dal uero che coloro che non uoglion cōbattere con chi uuole cōmbattere a torto, sian dishonorati, che combattendo perderebbō l'honore, perciochè è gran uergogna combattere con bestie, e tali huomini se hanno pur uoglia di perder la uita, uadano a gettarsi in fiume, doue castigherāno la loro bestialità, senza mettere a pericolo la uita d'uno huomo honorato, ilquale nō è honesto che ponga la uita sua a pericolo a posta d'un pazzo e d'una bestia, anzi facendolo, caderebbe anche egli in sospetto di pazzia, pche pazzo è colui che segue un pazzo. Et per questo gli huomini ueramente forti, iquali non possono hauer la fortezza senza la prudenza, deono auertire di non seguire l'altrui pazzie, in cosa massimamēte doue uà la uita et l'honore, et l'anima che molto piu importa. Hor che sia pazzo uno che uoglia mettere a rischio fuor di proposito l'anima, l'honore, et la uita, è cosa tanto chiara che sarebbe pazzia il uolerlo prouare.

Se le mentite dette in absenza uagliono.

GI. Et delle mentite date in absenza del mentito, che dicete uoi? uagliono ò nò? perche alcuni dicono di nò.

POS.

Pos. Vagliono & caricano il mentito. perche si come uno dicendo in absenza di lui un'altro essere traditore lo carica, & questo non è dubbio, così la mentita data in absenza carica il mentito, conciosia cosa che nella definitione della mentita non è che ella si dia in absenza, o in presenza, come hauete detto, ma che ella è enunciatione distruggitiua delle cose dette, & quel che segue. Hor se altri hanno altra opinione, adducano le lor ragioni & se son buone, siamo apparecchiati a cedere, perche tutti gli huomini sono obligati d'ubidire alla uera ragione, & chiunque altramente fa, non è huomo, non essendo animal ragioneuole.

Gi. Ma se non sapessero d'essere stati mentiti, come andarebbe il fatto?

Pos. Se no'l sapessero, non sarebbono ne dishonorati ne caricati, ne potrebbono da altrui essere ricusati in Duello, perche l'honor non obliga se non alle cose possibili, & il saper quello che ciascuno dice, è impossibile.

Gi. Et se la mentita fosse stata in presenza de' testimoni che si direbbe in questo caso?

Della mentita data in presenza di testimoni.

Pos. Questo non importa. perche il mentito non puo fare che i testimoni gliele dicano, se non gliele uoglion dire, ne ancora forse sa che essi siano stati testimoni.

Gi. Che cosa adunque douerà fare il mētitore?

Pos. Egli è obligato a far tanto che sia certo che tal mentita sia uenuta a gli orecchi del mentito,

to, di tal maniera che non lo possa negare.

GI. Et come potrà far questo?

Come si dee publicar la mentita.

POS. Potrà publicar Cartelli in luoghi conuenienti, doue si possa presumere che gli sia peruenire alli orecchi, ouero mandargli ambasciate in presenza di testimoni, & in somma il mentitore è obligato di fare ogni diligenza, perche il mentito non possa negare d'hauere intesa la mentita, & fatta tal diligenza se ne dee stare, quando il mentito non faccia altra dimostratione, & dee usar tal diligenza, perche potendo il mentito negare di non hauere inteso d'essere stato mentito, il mentitore resta incaricato, ne piu ne meno, come se non l'hauesse mai mentito.

Se le mentite generali sforzano il mentito a rispondere in punto d'honore.

GI. Poi che s'è ragionato delle mentite, diuidendole in generali & in particolari oltre all'altre diuisioni, uorrei sapere se le mentite generali sforzano il mentito a rispōdere in punto d'honore, si come tutti concedono delle particolari, perciochè sono molti, a cui pare che le mentite generali nō habbiano necessità in se, essendo interminate et cōfuse, come per essempio è questa, ogni uolta che tu hai detto in pregiudicio dell'honor mio, tu menti, & simili altre mentite.

POS. Et io ui dico che le mentite generali sforzano il mentito a rispondere in punto d'honore, non meno che facciano le particolari & fose piu, perciochè tutte le parole che mostrano alcuno esser dishonorato, hāno bisogno di rispo-

sta, & di difesa. & questa propositione è chiara. Hor le mẽtite generali mostrano gli huomini esser dishonorati, perche chi dice, ogni uolta che hai detto cosa alcuna in pregiudicio dell'honor mio, hai mentito, mostra che l'ha detto molte uolte, dishonorãdo altrui falsamente. onde tu uieni ad esser dishonorato, imperoche gli huomini che falsamente appongono altrui cose dishonorate, sono dishonorati. Hor che uno, ilqual dica in tal guisa, faccia questo effetto, è manifesto, perche chi dice il generale, come scriue Aristotele, dice il particolare. Et tanto maggior forza di dishonorare ha la mentita generale che la particolare, quãto la generale ha meno di calunnie & di cauillationi, perche ella non si determina, si ristrigne ne a tẽpo designato, ne a un tal luogo, lequali determinationi possono hauere molte calunnie. Et poi la mẽtita particolare non difende uno, se nõ da una calunnia particolare, et la generale da tutte quelle che hauesse dato alcuno in qualunque modo & in qualunque tẽpo. Ne gioua dire che ella sia indeterminata & confusa, perche ella per le ragioni dette è piu determinata che nõ è la particolare. Oltre a ciò, colui a cui è opposto che habbia detto, uno esser traditore, o si ricorda d'hauer detto o no, se egli si ricorda di questo particolare, si ricorderà ancora, quando colui, contra del quale ha parlato, dirà, ogni uolta che hai parlato in mio dishonore, tu hai mentito che egli è tocco nell'honore di questo particolare, & però niente

Gli huomini che oppõgono altrui cose dishonorate, sono dishonorati.

te

te gl'importa che'l mentitore habbia detto in universale, o in particolare. Se non si ricorda di quel particolare, non gl'importa ancora che gli sia data la mentita, o in particolare, o in generale, perche ciascun modo sempre è bisogno che domandi che'l mentitore gliele ritorni a memoria, dicendo le circonstantie. Ne gioua dire, come poco innanzi ho detto che le mentite generali siano indeterminate & confuse, perche quantunque elle sieno indeterminate ad una cosa, & che paia che ne confondano molte insieme, nondimeno dice Aristotele nel luogo poco auanti allegato che il generale uà piu alla semplicità & al fine, ne è possibile intendere un generale che insieme non s'intenda che ui sieno rinchiusi dentro molti particolari, ne è possibile intendere che ogni huomo corra, & che Socrate sia huomo, & non intendere che Socrate corra. Et cosi dicendo il mentitore ad alcuno, ogni uolta che hai parlato in mio dishonore, tu hai mentito, & sapendo il mentito che l'hauer detto, come si ricorda d'hauer detto che il mentitore è uno traditore, & in dishonor del mentitore, è forzato anchora intendere che egli ha mentito. Et piu oltra soggiungo che coloro che mentono solamente in particolare, perauentura non fanno bene, percio che non si sà se essi saluano l'honor loro, conciosia cosa che potrebbe essere che uno hauesse detto che fosse un ladro, un micidiale, & finalmente un ribaldo. hor se colui, di cui fossero state dette tutte que-

Con un generale sono rinchiusi dẽtro molti particolari.

ste

ste cose, dicesse, tu menti che io sia un traditore, & che per sostener tal mentita combattesse & uincesse l'auuersario, non so, se per questo egli fosse huomo honorato, perche gli resterebbono adosso l'altre ingiurie. Ne gioua forse dire che egli habbia uinto l'auuersario, & che egli per questo habbia mostrato che è huomo da bene, percioche non l'ha mostrato, se non quanto a quella calunnia, laqual perauentura era falsa. & forse Dio, ilquale habbiamo detto, che Aristotele ancora aiuta gli ingiuriati, in questa cosa l'ha aiutato, che nell'altre esso Dio sa, come sarebbono passate. Ma chi mente in generale & uince, si presume che habbia hauuto ragione in ogni cosa. onde resta assolutamente honorato & scaricato di tutte le calunnie che gli erano state opposte. Et cosi si uede che non solo si puo dar mentita ualida in generale, ma che ella è quasi necessaria, senza che se uno hauesse detto mille cose in pregiudicio dell'honor ad un'altro, uerisimil cosa non è che l'ingiuriato gli debba dar mille mentite, ma è ben ragioneuole cosa che le restringa tutte ad una generale. Conchiudo adunque che le mentite generali sforzano il mentito a rispondere, tanto piu, quanto lo ingiuriano piu che le generali, senza dubbio l'ingiuriano piu, mostrando lui hauer dato a torto piu calunnie ad un'huomo da bene, che le particolari, lequali mostrano che il mentito habbia dato una sola calunnia.

Dio aiuta gli ingiuriati.

GI. Parmi che da questo uostro parlare na

sca

sca una gran difficultà, quando hauete detto che bisogna dar le mentite generali & non particolari, perche uno (dite uoi) ilqual combattesse una querela sola & uincesse, non perciò resterebbe honorato. Seguirebbe adunque da queste uostre parole che non potrebbe rihauer l'honor suo, perche uincendo, o fa prigion l'auuersario, o l'ammazza, o fa ch'egli disdice a quello per cui combattono. se l'ammazza, non è piu possibile che rihabbia il suo honore, essendo morto colui che glie l'ha tolto. se lo piglia prigione, non c'è ancora uia, perche non è honesto che egli combatta piu seco, essendo suo prigione, & il medesimo segue, se lo fa disdire, & cosi restera dishonorato.

Pos. Vi dico il medesimo che per questo disordine che ne seguita, che gli huomini sono sforzati a dar le mentite generali, perche restano ancora dishonorati uincendo, se hanno data la mentita in particolare, per la ragion detta, laquale è di tanta efficacia, che chi dicesse che quel prigione potesse di nuouo combatter seco, forse non direbbe cosa fuor di ragione, perche forse quella calunnia era falsa & l'altre uere, & Dio l'ha punito per quella & l'ha fatto men forte, che nell'altre uere non l'hauerebbe fatto, ilqual Dio è protettor della uerità, & per conseguente il fondamento de i Duelli, liquali altrimenti non hauerebbono fondamento di prouare che un'huomo fosse da bene & honorato.

Gi.

GI. Ma se l'ha prigione, come potrà egli combattere?

Se un prigione puo cōbattere.

POS. Questo che communemente s'usa, et per fermo si tiene che uno per uincere sia sempre astretto in Duello, o pigliar prigione l'auuersario, o ammazzarlo, mi pare esser cosa molto barbara & senza alcun fondamento di ragione, ma il far disdir lo auuersario, & fargli dire che quello che haueuano per tristo, l'hanno per huomo da bene, o l'hauergli dato delle ferite, o l'hauerlo fatto sottomettere & humiliare secondo la diuersità delle querele in punto d'honore, pare che douerebbe bastare. Hor se la sciagura uolesse che l'auuersario non uolesse disdirsi, egli dee seguitare dandogli castigo, per fargli mutar pensiero, non hauendo mai intentione di ucciderlo, & di questo ne parlaremo ancor di sotto, & se egli uiene ucciso, perche i colpi non si possono dare a misura, questo dee auuenire fuor della intention del uincitore. il fare arrendersi l'auuersario dee essere in luogo di farlo disdire, & il tener lo prigione è un uoler piu di quello che si cōuenga ad uno che combatta per l'honor solo, ilquale è il fine del Duello, come habbiamo detto nella sua definitione, & quando s'ha il fine, deono cessare tutti i mouimenti che erano ordinati a quel fine.

GI: Voi diceste pur l'altr'hieri che nello steccato si poteuan far prigioni gli auuersari, & che quando i prigioni son uinti, per ualor proprio dello auuersario, sono serui del uincitore, & hora dite

che

che non si possono pur far prigioni.

Pos. Quel ch'io dissi allhora, è uero, quanto alla natura della cosa, & quanto al demerito del uinto, quando il uinto hà mancato estremamente. Ma è ancor uero questo che quanto alla sodisfat tion dell'honore del uincitore, questo non è necessa rio come hora diciamo, anzi sta bene di perdonare a i uinti, & fare quel che fece Dromichete Re di Geti, ilquale hauendo preso in guerra il Re Lysima cho che senza esser prouocato gli haueua mosso guerra, senza usargli alcuna cortesia famigliarmẽ te fece uedere a Lysimacho, quanto fosse pouero il suo regno, & come non metteua conto far guerra con gente, con laqual non si potesse guadagnar niente, & così hauendolo presentato di quello che haueua, lo rimise in libertà.

Dromichete Re di Geti.

Hor che si ribabbia l'honore, quando uno si dis dice, nella maniera che detta habbiamo, non è dubbio, conciosiacosa che coloro, i quali sono disho norati, del pari non possono combattere, & quelli che combattono, combattono sopra il disauantag gio, come altra uolta habbiamo detto, & se lo auuersario confessa d'hauerlo ingiuriato con uan taggio, non accade fare altro. questo far prigione, & questo uccider con intention di farlo, nascono da una consuetudine fuor d'ogni ragione. & tali consuetudini non si deono osseruare. Et se pur gli huomini le uolessero osseruare, non bisognarebbe mai fare leggi ne costumi, ne d'altro, perche in tut

te le

te le parti del mondo ſono le ſue conſuetudini, ne ſarebbe ſtato meſtiere che foſſe uenuto Hippocrate, o Ariſtotele, o Galeno, ſe quello che era conſueto, foſſe ſtato da eſſere oſſeruato. le leggi de gli Imperadori ſarebbono ſtate ſuperflue, ſe la conſuetudine foſſe ſtata di tanta auttorità che non foſſe lecito uietarla. Ne ci nuoce punto quel detto famoſo che ella ſia come un'altra natura, perciochè quanto ella è piu antica, ſe ella è ſenza ragione, tanto piu è officio d'huomini ſaui l'affaticarſi per rimouerla, perche ella è piu difficile da ſuellere & diradicare & puo nuocer piu, & ne ſeguitano ogni giorno mille diſordini. dico conſuetudine ſenza ragione, imperoche la conſuetudine cō la ragione ha forza di legge non iſcritta, & però conuiene oſſeruarla. Ma queſta conſuetudine di far prigione & d'uccider l'auuerſario nel Duello non ha ragione alcuna in ſe, perche ſenza lei, come habbiamo prouato, il Duello ha il ſuo fine, & chi ha il fine, ceſſa del moto. & è di rimuouere l'uſanza contraria, perche è nata da huomini che non ſanno che coſa ſia honore, ne come ſi ſodisfaccia all'honore, ne che differenza ſia tra l'honore & la pena, & da huomini che hanno mal fine, & combattono ſenza ſaper perche. Et qual coſa piu brutta puo eſſere al mondo che hauer per ſuo fine l'ammazzare uno huomo? certo niuna.

La conſuetudine ſenza ragione ſi dee mutare.

GI. Intendo quel che dite, Ma mi par bene ſtrano che uoi dubitiate, ſe colui che è uinto, poſ-

ſa combattere col uincitore.

Pos. Io non l'ho detto aſſolutamẽte, ma quanto alla natura dell'ingiurie. perche il uincitore reſta caricato.

Gi. Per qual ragione adunque non potrà chi è ſtato uinto, combatter di nuouo col uincitore?

La ragione per la quale il uinto non puo combatter da capo col uincitore.

Pos. Non potrà combattere, perche hauendo perduta la particolar querela, ſi preſume che l'habbia perduta per hauer uoluto calunniare & ingiuriare a torto un'huomo da bene, & che Dio per queſto l'habbia condotto a perdere, & coſi uiene ad eſſer dishonorato, & un dishonorato nõ puo combattere. queſta è la ragione, per laquale il uinto non puo combatter di nuouo col uincitore.

Gi. Adunque per queſta medeſima ragione non potrà combattere etiandio con altri.

Pos. Egli non potrà combattere medeſimamente con altri, ma la ragion uale piu nel uincitore, fin che il uinto non habbia racquiſtato l'honor ſuo nella maniera che dicemo, quando dell'honor parlammo.

Vno che offende alcuna natione in generale è tenuto a cõbattere da ſolo a ſolo cõ ciaſcuno che lo sfidi

Gi. Hor che ſiamo intorno alle mentite generali, uorrei ſapere, ſe uno, ilquale in general diceſſe, tutti gli Spagnuoli ſono traditori, laqual generalità comprende tutta quella natione, & uno Spagnuolo gli deſſe una mentita & combatteſſe, & il mentitor foſſe uinto, colui che haueſſe dette quelle parole, ſarebbe egli diſobligato per hauer uinto, di hauer a prouar di nuouo, tal coſa eſſer uera contra

tra

tra un'altro Spagnuolo che di nuouo il mentisse, o pure hauerebbe prouato la sua causa?

POS. Egli non sarebbe disobligato, ne hauerebbe prouato la sua causa, perche quantunque colui, con cui hauesse prima combattuto, hauesse perduto, & per conseguente fosse restato traditore per le ragioni dette, nondimeno non restano traditori gli altri che sono huomini da bene, & perciò colui è obligato a combattere con qualunque Spagnuolo lo disfidi da solo a solo, auenga che tutti gli Spagnuoli uolessero combatter seco.

GI. Mi par pur dishonesta cosa che uno habbia da combattere con tante migliaia di persone.

POS. Il danno è ragioneuolmente suo, poi che egli stesso s'ha posto in tal necessità, perche niuno Spagnuolo uorrà esser traditore per uiltà, o perche un'altro della sua natione sia traditore.

GI. Hor non potrebbono gli Spagnuoli eleggere un di loro che per tutti combattesse, ilqual perdendo s'intendesse che tutti hauessero perduto, & uincendo, uinto?

Se uno puo combattere per una natione.

POS. Dico che di ragione nelle cose dell'honore cio non si puo fare, nelle cose de gli stati & de la robba, forse si puo fare, & la cagione è, perche si come gli huomini non deono esser honorati per le uirtù altrui, cosi non deono ancor uoler esser uituperati per gli altrui uitij, ilche potrebbe auuenire, se mettessero uno per tutti, il qual perdendo sarebbe possibile che fosse stato traditore,

& che Dio l'hauesse uoluto punire, perche uoleua sostenere il falso, & per conseguente hauesse uoluto honorar colui che gli hauesse apposto il uero, et cosi fosse uinto.

GI. Bisognerà adunque ch'egli combatta con tutti gli Spagnuoli ad uno ad uno?

POS. Bisognerà senza fallo.

GI. Et se egli fosse uinto da un Spagnuolo, potrebbe egli con gli altri combattere?

POS. Non potrebbe, perche quello Spagnuolo, ilquale ha uinto, ha mostrato che egli ha detto il falso, & a distruggere una propositiõ generale, basta distruggere una sola particolare, come Aristotele insegna in molti luoghi, & hauendo il mentito detto il falso, è manifesto che egli è dishonorato, & essendo dishonorato non puo combattere, il mentito ancora non potendo piu prouar la generale, perche il uincitore rimane huomo da bene & traditore, non puo pigliare altra differenza.

Se le mentite conditionali uaglione.

GI. Poi che hauete parlato delle mentite generali, parlatemi ancor delle conditionate, se elle uagliono, & se astringono il mentito a rispondere, perciochè ho udito molti ualorosi huomini intendẽti dubitarne, anzi affermare che elle non hanno bisogno di risposta, per quello uolgar detto, che le cõditionali non pongono in essere alcuna cosa.

POS. Le mentite conditionali sforzano uno huomo d'honore a rispondere, perche tutte le cose che possono far parere alcuno dishonorato, lo sforzano

zano a difenderſi, & moſtrare che egli non è buo ma dishonorato, ma honorato, & per conſeguente a riſpondere. Hor le mentite conditionali hanno forza di far parere un'huomo dishonorato. percio che ſe uno dice, ſe tu hai detto che io ſia un triſto, tu menti, o l'hai detto o no, ſe l'hai detto & non riſpondi, dai ſoſpetto che tu habbia uoluto calunniare un gentilhuomo nell'honore falſamente, & contra alla conſcienza tua, & coloro a cui l'hai detto, giudicano che tu habbia detto il falſo, & che tu reſti per paura di confeſſarlo, & non ſolo coloro a cui l'hai detto, penſano queſto, ma coloro ancora che non l'hanno udito, perche ſi preſume che un gentilhuomo non habbia da incaricare un'altro fuor di propoſito. & tanto piu che il mentitore ha moſtrato di non uoler caricare, parlando con conditione. Se non l'hai detto & taci, fai credere che tu l'habbi detto & che tu non riſpondi di no per paura di non hauer de le mentite da coloro, a quali l'hai detto, le quali coſe fanno l'huomo dishonorato, il quale non ſolo dee mancare della colpa, ma ancora della ſoſpettione. E adunque neceſſario che il mentito riſponda, & hauendolo detto egli è obligato a confeſſarlo, ſe nõ foſſe mai per altro che per la conſcienza di ſe ſteſſo, & potendo il mentito prouar con uere proue il mẽtitore eſſere un triſto, non è obligato al Duello. no'l potendo prouare, o biſogna uenire al Duello, o diſdirſi. Non l'hauendo detto è neceſſario dire di non l'hauer detto, per fug

gire i disordini che habbiamo detto, ne cio è disho nore, anzi honore che un gentilhuomo non habbia uoluto calunniare un'altro falsamente, anzi dicendo hauerlo detto, non essendo uero, dishonorerebbe se stesso, perche non si ritrouerebbe alcuno, a cui l'hauesse detto, & tale huomo si metterebbe a uoler prouare il falso, come fanno molti che si gouernano piu per brauura che per ragione.

Se il mētito negando di hauer detto resta ingiuriato da colui che gli ha data la mentita.

GI. Et negando il mentito d'hauerlo detto, non resta egli ingiuriato da colui che gli ha data la mentita, perche pare che l'habbia stimato poco, essendosi posto a dargli una mentita senza saper la certezza?

POS. Egli non resta ingiuriato, perche colui non lo mente, se non in caso che egli l'habbia detto, & questo è quello che uolgarmente si dice che la conditionale non pone niente in essere, ne è uero che l'habbia stimato poco, anzi l'ha stimato assai, perche ha mostrato di non hauer uoluto credere a coloro che gliele hanno riferito, onde ha parlato conditionalmente per dargli luogo di poterlo negare. & è ufficio da gentilhuomo per gelosia d'honore, scaricarsi, senza caricare altrui. Et molte uolte ancora coloro che riferiscono, non uogliono esser nominati, & riuelandoli alcuna uolta seguirebbe scandolo. per tanto parlando conditionatamente, si scarica senza caricare altrui. ne il mentito dee recarselo ad ingiuria, se si gouerna cō ragione, perche il mentitore, si come ogni altro huomo, è

piu

piu obligato al suo honore che all'altrui.

GI. Et che cosa dee far colui, poi che l'ha mentito, essendogli stato riferito che colui ha detto quelle parole, le quali nondimeno il mentito niega? è egli sforzato a prouarle, adducendo coloro che gliele hanno riferite?

POS. Egli non dee fare altro, perche con quel la mentita ha sodisfatto all'honor suo, ancor che colui ueramente l'hauesse dette & pur le negasse, conciosia cosa che quella negatione sia in uece di retrattatione.

Se il mentitore ha da giustificare la mentita.

GI. Il mentitore non ha egli da giustificar la mentita, per non parer d'hauerla data per cimentarsi?

POS. Questa mentita non ha bisogno di giustificatione, perche non è pure ancora mentita, se il mentito nō confessa d'hauer dette quelle parole, ne dee esser biasimato chi dà tali mentite, perche la gelosia dell'honore è cotanto grande che mai nō si puo far troppo conseruation d'esso.

GI. Et se il mentito hauesse ueramente detto quelle parole & pur le negasse, & fossero presenti i testimoni, i quali le hauessero udite, che cosa s'ha da fare in questo caso?

POS. Il mentitore non ha da far niente, ma dee lasciar la cura a i testimoni, i quali restano caricati, perche pare che siano stati huomini maligni, hauendo tentato di porre l'arme in mano, senza cagione alcuna, a due gentilhuomini.

Quello che hanno a fare i testimoni.

GI. Et i testimoni che hanno essi a fare?

POS. sono tanti, & di tal maniera che possono far fede, che il mentito l'habbia dette, il mentito resta uituperato, se nõ sono atti a questo, sono obligati a dar mentita a colui, il quale ha negato, come cosa dubbia, altrimẽti resterebbon uituperati appresso'l mentitore, a cui hanno riferito quelle parole, alquale i testimonij hauerebbono fatto alquanto d'ingiuria, riferendogli il falso, ma il mentitore non se ne puo risentire co i testimoni, perche potrebbe esser uero che il mentito hauesse dette quelle parole, benche le nieghi.

GI. Et se il mentito non l'hauesse dette, & insieme negasse d'hauerle dette, et i testimoni pur raffermassero, che l'hauesse dette?

Dee bastare al mẽtito negar di hauer udito.

POS. A questo non si puo per forza humana rimediare, ma bisogna pregar Dio che ci guardi da i tristi, basta che il mentitore non dee fare altra diligẽza, quando il mentito niega d'hauer detto quello che era posto in conditione.

Et però coloro che dicono. Tu hai detto che io sono un tristo, tu ne menti, & negando d'hauerlo detto, tu menti, uogliono piu di quello che gli si conuiene, come s'è detto di sopra, perche douerebbe bastar loro che il mentito negasse hauerlo detto, il che doue anco l'hauesse detto ueramente, sarebbe in luogo di disdirsi, anzi commettono grandissimo peccato, perche danno grande inditio d'hauer data la mentita, non per la gelosia dell'honor loro,

ma

ma per cimentarsi, la qual cosa è molto dishonoreuole ad huomo che faccia profession d'honore, & gli huomini peccano tanto in uoler troppo, quanto il uoler poco, & però deono contentarsi dell'honesto, & non andar tentando la fortuna, & Dio, ilquale il piu delle uolte dà a cotali huomini quello che uanno cercando, come a' nostri giorni habbiamo ueduto chiaramente accadere a molti molte uolte.

Che dee fare uno che riceuea una mentita in presenza di un signore, o d'altre persone.

GI. Saprei ancora uolentieri che cosa debba fare uno, il quale riceua una mentita in presenza d'un Signore, ò d'altre persone, delle quali, uolendo egli risentirsi, potrebbe aspettar la morte.

POS. Il dar mentite in tali luoghi è specie di soperchieria, et però il mentito è tenuto a fare nella guisa che habbiamo detto che dee far uno, a cui sia fatta soperchieria.

GI. Hor che direm noi di quelle mentite che si danno in questo modo? Tu menti salua la tua gratia.

POS. Tal modo di mentire implica contraditione, ne piu, ne meno, come se dicessimo huomo morto, perche dicendo huomo, diciamo animale, dicendo morto, diciamo che egli non è animale. dicẽdosi dunque huomo morto, si dice che egli è animale, & non è animale, ilche è implicar contraditione, & similmente dicendosi. Tu menti, salua la tua gratia, perche dire, Tu menti, è dire, Tu sei dishonorato, & dire salua la tua gratia,

uuol

uuol dire ſaluo il tuo honore. perche non ſi puo ſal uare la gratia d'uno, non ſaluandogli l'honore, con cioſia coſa che naturalmente niuno poſſa amare, ne tenere in ſua gratia, chi lo dishonora. Il dire adunque, Tu menti, ſalua la tua gratia, è il medeſi mo, come ſe diceſſimo, io ti dishonoro, et t'honoro, le quali coſe non poſſono ſtare inſieme. Et perche egli è ultimo quel dire, io t'honoro, uiene a diſtrug gere quel primo, io ti dishonoro, & coſi colui che dice, Tu menti, ſalua la tua gratia, diſtrugge il pri mo parlare, & contradice a ſe ſteſſo, & inauerten temente riuoca tal mentita. la onde ſimili mentite non ſono d'alcun ualore.

GI. Ma ſe uno che mentiſſe in preſenza d'un Signore, diceſſe, tu menti, ſalua la gratia del Signo re, ſarebbe mentito colui?

Quando me no chi men tiſce, offen de il Signo re.

POS. Sarebbe mentito, perche quel dire, ſal ua la gratia, non ſi riferiſce a colui, ilqual riceue la mentita, ma al Signore.

GI. In queſto caſo, il Signore è egli ſodisfat to da colui che coſi dice?

POS. Potrebbeſi forſe dire, che u'è qualche ſodisfattione, perche quel dire implica cõtraditio ne, come habbiamo detto, & l'ultimo riuoca il pri mo, & per queſto uiene a grauar meno il Signore, ò altre perſone in preſenza, di cui ſi diano tali mẽ tite, o ferite, perche pare che la ragion uoglia che gli huomini ſieno obligati a difender coloro che ſo no con eſſo loro in compagnia, concioſia coſa che

lo

lo andare in compagnia, arguisca amicitia, non si presumendo che uadano in compagnia, se non gli amici, & i beniuoli, perche non dobbiamo pensare che gli huomini sieno traditori, & gli amici, & beneuoglienti, sono obligati a soccorrersi nelle calamità, & ne' bisogni. & però quando in loro presenza sono offesi i compagni, pare che essi sieno sprezzati, onde nasce che pare che s'habbiano da risentire. Et per tanto chi dice con uostra licenza, & salua la uostra gratia, costui mente, per che uuole ancora esso mostrare d'essere amico a coloro, & che no'l fa per dispregio loro, cosi dicendo ha qualche colore, di non uolere offendere il Signore, ne i compagni, o altre persone presenti. ma con tutto ciò sarebbe meglio non dar mentita, ne ingiuriare alcuno in presenza d'huomini grandi, & di qualche rispetto, pur nel male quella aggiunta tempera l'ingiuria, & tanto piu quando ella fosse accõpagnata da honesta collera.

GI. Hor, se egli desse quella mentita senza aggiungerci quella parola che sarebbe?

Quando il Signore è ingiuriato.

POS. il Signor sarebbe ingiuriato, perche sarebbe disprezzato, & potrebbe punire il mentitore, come s'hanno da punir coloro che dispregiano i superiori, il che non auerrebbe dando mentita in presenza di pari, qualhora il mentitore non fosse in casa loro, sarebbe bene un certo disprégio, non però sarebbe tanto. & si potrebbe iscusare. Ma il dar mentita in casa altrui, è ingiuriar

due

due in un medesimo tempo, perche il dispregiare uno è ingiuriarlo, conciosia cosa, che il dispegiarlo sia stimarlo da niente, & dire che non ha uirtù niuna, & il dire che non ha uirtù niuna, è dire che egli ha de' uitij, ouero che egli è una bestia, & uno insensato, & il dire ad uno che egli è insensato, è dirgli che non è huomo, & dire ad uno, che si tenga d'essere che egli non è huomo, è fargli una grãde ingiuria, adunque lo sprezzare uno, massimamente nelle cose di momento, come è questa, è fargli una grande ingiuria. Et che il dar mentita ad uno in casa d'uno altro, sia disprezzare il padron della casa, si puo conoscere da questo, che colui che è andato in casa d'un'altro, presume di douerui esser sicuro andandoui, altrimẽte non u'anderebbe & uauui tacitamente sotto la fede del padron della casa, onde essendogli fatto dishonor in quella casa, è quasi, come se gli fosse rotta la fede, onde il mentitore, ilquale ad un certo modo fa mancar della fede il padron della casa, lo uiene ad ingiuriare, & ingiuriando no'l teme, perche se lo temesse, gli porterebbe rispetto, & non gli portando rispetto, il disprezza. Adunque chi dà mentita, ò in altra guisa offende uno in casa altrui, dispregia il padron della casa, senza che si presume che'l padron consenta a questa ingiuria, & cosi che lasci fare ingiuria a colui che si fidaua di lui, perche non si presume che un gentilhuomo non habbia a portar rispetto all'altro.

GI.

GI. Hor se fosse uno, ilquale in casa d'un'altro ingiuriasse di parole uno huomo honorato, che cosa dee far l'ingiuriato?

L'ingiuriato in casa altrui di parole quello, che dee fare.

POS. Dee far quello che habbiamo detto che bisogna far nelle soperchierie, perche simili ingiurie hanno forza di soperchierie, & il padrone della casa è ingiuriato da colui che dice quelle parole, & è come necessitato, a risentirsi per le ragioni dette.

GI. Se il padrone della casa, & il mentito è ingiuriato, & offeso, come uoi dite, in un medesimo tempo, qual di loro è obligato a risentirsi piu, & prima?

POS. Credo che piu, & prima sia obligato il padrone, per lo sospetto del tradimento d'hauer rotta la fede, & per altre cagioni il mentito è meno ingiuriato, perche è come soperchiato, pure il mentito ancora esso, quando è in luogo sicuro, dee fare il debito suo come è tenuto di fare ogni ingiuriato.

GI. Se gli è uero, che'l padron della casa sia piu ingiuriato, pogniamo per caso, che'l mentito chiamasse a Duello il mentitore, & dopo lui il chiamasse il padron della casa, a chi sarebbe tenuto prima il Reo? pare che'l padrone per esser piu ingiuriato uenga ad hauer piu del Reo, & quasi uenga ad essere il primo ingiuriato.

POS. Egli è tenuto piu al mentito, perche l'ha ricercato prima, & ha dimostrato di douere ha

uer

uer prima, & che l'altro fosse prima ingiuriato, suo è il danno, incolpi la negligenza sua, colui che prima chiama, prima obliga.

Chi prima chiama prima obliga.

GI. Et se uno andasse a dare una mentita in casa propria al padrone, che cosa douerebbe fare il padrone?

POS. Quel che habbiamo detto che si dee far nelle soperchierie. perche chi dà mētita altrui in casa di colui, usa soperchieria, perche egli sa che il padron della casa non puo con honor risentirsene in casa propria, per fuggire il sospetto che egli non se ne sia risentito con uantaggio per essere in casa sua. & si usa soperchieria ogni uolta che si uada ad offendere alcuno con sicurezza di non essere offeso da lui. Il padron per tanto dee dire al mentitore, esci di casa mia che qui non posso con honor mio uendicarmi, ma poi io farò il debito mio.

GI. A questo proposito uorrei sapere qual cagione allegate noi, perche un'ingiuriato possa sforzare in punto d'honor l'ingiuriante al Duello, cioè a combattere nello steccato, et no'l possa sforzare in un punto d'honore alla macchia?

In qual cagion l'ingiuriato non puo offender l'auersario.

POS. Perche lo steccato è uia ordinaria, l'altre uie sono straordinarie, & l'honore non obliga alle uie straordinarie. Onde uno non potrà con suo honor in quel tempo che è tra la publicatione del cartello, & il dì della giornata, assaltar l'auuersario, ò ammazzarlo, perche l'honor non si puo racquistar,

star, se non per la uia ordinaria, & tanto piu poi che s'è mandato il cartello, nel qual tempo non solo non è lecito offendere l'auuersario, ma nõ si dee ancora disiderare che l'auuersario da altri sia offeso, perche esso resterebbe caricato, & sospettereb be si che egli lo hauesse fatto fare, se fosse esso l'Attore, per non hauer da prouar quello che egli era obligato di prouare, ma se fosse Reo, per nõ hauer da sostenerlo con le arme in mano. lequali cose ren dono gli huomini dishonorati, & chi è dishonorato, non ista bene al mõdo, anzi meglio è morire che uiuere senza honore.

GI. *Et per qual cagione il combattimento dello steccato è uia ordinaria?*

Per qual cagione il combattimẽto dello steccato è uia ordinaria.

POS. *Perche egli è sicuro, & libero d'ogni sospetto, & impedimento, onde per niuna causa si puo ricusare (hauendo però risguardo alle querele, & alle conditioni delle persone) & per questo è fatto uia ordinaria, & per conseguente necessaria, ilche non auuiene della macchia.*

GI. *Se gli huomini sono obligati alla uia ordinaria, come farà un soldato huomo da bene, ma pouero ilquale sia stato ingiuriato da uno altro? certo egli no'l potrà chiamare a Duello, perche chiamandolo il ricco, gli manderà una lista d'arme da prouedersi, & di caualli, lequali cose egli nõ potrà mai trouare per la pouertà sua, onde gli sarà uietato di ributtare honoratamẽte la ingiuria riceuuta.*

POS. *Il soldato offeso, ogni uolta che per po*

uertà resta di prouederſi di tai coſe, rimane ſodisfattiſſimo, pur che all'auuerſario faccia intendere d'eſſer presto ad entrar ſeco nello ſteccato, ma che egli ò porti l'arme per amendue, ò le proponga tali, che eſſo ſe ne poſſa ſecondo la ſua facultà prouedere, ilche ſe l'auuerſario non accetta, rimane caricato, perche l'honore non obliga alle coſe impoſſibili, & tanto meno quanto ſi uede apertamente che lunghe liste ſi mandano per iſtratiare, & per fare ſpendere lo auuerſario. Il ſoldato adunque pouero, & il quale non ha chi l'aiuti, facendo quello che ho detto, ſodisfa all'honor ſuo, moſtrando ſe eſſer pronto a ſcaricarſi, quanto le ſue forze comportano.

Se è ragioneuole che al Reo tocchino l'arme et all'Attore il campo.

GI. Poſcia, che uoi hauete parlato della lista dell'arme, la qual ſuol mandare il Reo, uorrei ſapere, ſe egli è ragioneuole, che al Reo tocchino l'arme, & all'Attore il campo, ò pur douerebbono (come pare ad alcuno) & l'arme, & il campo toccare al Reo.

POS. La elettion dell'arme dee toccare al Reo, perche ſi preſume che ogni huomo ſia buono, & quādo egli è incolpato che cio gli auenga a torto, la onde acciochegli huomini ſi rimaneſſero di calunniare altrui falſamente, & ſenza ragione, uedendo hauer queſto uantaggio, fu data l'elettione dell'arme al Reo, all'Attore fu dato il campo, per che egli ha da domandare il ſuo, & da prouare. & perche il Reo ha da fuggire, & l'Attore da

ſeguitarlo

seguitarlo, il Reo potrebbe dire che egli non trouasse luogo per combattere, & cosi l'Attore si troncherebbe la uia di potere racquistare il suo. per questo, acciochè tal difficulta si leuasse, fu data all'Attore l'elettion del luogo & ragioneuolmente.

Se l'Attore puo eleggere uno di tre cāpi da lui mandati, & andarlo a trascorrere al tēpo debito.

GI. Toccando all' Attore l'ettion del campo, uorrei sapere, qual'hora uno Attore mandasse tre campi sicuri, i quali non fossero accettati dal Reo, & il Reo non gliene mandasse de gli altri, se l'Attore potrebbe eleggere uno di quei tre cāpi, & andarlo a trascorrere al tempo debito, perciochè ho inteso che molti huomini intendenti han dato questo consiglio a caualliere ualorosi & honorati.

POS. Secondo la natura dell'honore, tutto quello che fa l'Attore nelle cose del campo, oltra l'hauer mandato i tre campi sicuri & liberi, lo fa fuor di proposito, perche l'honor non obliga, se nō a fare il debito suo, il quale è mandargli i campi, che se'l Reo non gli accetta, egli non ha da fare altro, perche l'inguria tanto si leua, mostrando chiaramente di uoler fare il debito suo, per quello che appartiene a lui, quando combattendo & uincendo, perciochè non si puo sforzare alcuno a combattere, quando non uuol combattere. Quello andare adunque a scorrere il campo, il quale non è stato accettato, è piu tosto uanità che altro, & è cosa ridicula scorrere un campo, il qual non sia campo, potendosi quello chiamar campo, il quale è

ſtato accettato, & quando è ſtato accettato, & l'auuerſario non compariſce, allhora ſi deue ſcor rere, acciochе ſi uegga aperto che da lui non man ca, ma dall'auuerſario. Et deue ſtar fermo in cam po infin che ſia finito il giorno, ouero in luogo tan to uicino al campo, che ſe per caſo l'auuerſario ue niſſe, egli non ſi faccia aſpettare, che il tempo che ſi perderebbe, anderebbe a ſuo conto. finito il gior no, & non eſſendo l'auuerſario comparſo, egli ri- mane ſcaricato della ſua ingiuria, & l'auuerſario caricato, & puo l'Attore poi far la pace con ho nor ſuo.

Se uale al Reo allegar cauſa di giu ſto impedi- mento.

GI. Ma ſe'l Reo allegaſſe poi cauſa di giuſto impedimento, come ſarebbe d'eſſere ſtato malato, o ritenuto per forza che coſa dourebbe far l'At- tore?

POS. L'Attor non è obligato a fare altro, & puo rimanerſi honoratamente ſenza fare altro, maſſimamente quando poſſa dir ueramẽte che egli non ha il modo di fare un'altra ſpeſa di nuouo. Ma quando il Reo gli pagaſſe le ſpeſe, e foſſe chiaro che'l Reo foſſe ſtato impedito da giuſta cagione, l'Attore potrebbe ritornar da capo alla giornata, che queſto darebbe maggior inditio ch'egli la pri- ma uolta ancora haueua animo di combattere. Ma quando ancora diceſſe l'Attore, io non uoglio piu fare altro, perche mi dubito che un'altra uolta an cora piglierebbe qualche ſcuſa, hauendo egli gia moſtrato animo di uoler combattere, non credo

che

che fosse dishonorato per questo, che l'honor non obliga in simili casi, senon a fare una uolta il debito suo, & non obliga alle cose infinite.

Se è sempre necessario che l'Attor mãdi tre cãpi.

Gi. Poi che s'è fatto mentione di tre campi, ditemi, se egli è sempre necessario in ogni abbattimento che l'Attor mandi tre campi. Da una parte è la consuetudine, la quale uuole che siano tre. Da un'altra parte se egli fosse sempre necessario che fossero tre, seguirebbe che molte uolte un soldato ualoroso non potrebbe chiamare a cõbattere uno che l'hauesse ingiuriato, per non poter trouar tre campi, essendo piu difficil cosa trouarne tre che due o uno. Et cosi la facultà che insegna l'honore, non sarebbe trattata sufficientemẽte, perche non si sarebbe proueduto per quella che tutti gl'ingiuriati atti da natura et per uirtù a racquistar l'honor loro, potessero senza insidie, & per buona uia racquistare il suo, & cosi ella non sarebbe perfetta, il che è sconueneuolissimo.

Pos. Il mandare tre campi, è secondo la consuetudine, & è stato fatto a buon fine, perche l'Attore, quanto maggior commodità egli dà al Reo, et quanto gli rende piu ageuole il combattere, quanto lo leua piu di sospetto, tanto meglio fa. Nondimeno quando uno Attore non potesse trouar tre campi, et fosse manifesto lui hauere fatto ogni diligenza per trouarli, & n'hauesse trouato un solo buono & senza sospetto, in quel caso il Reo è obligato ad accettarlo, perche l'honor obli-

ga alle cose impossibili, & il Reo non l'accettando, dà chiaro inditio d'andar dietro alle cauillationi, & di fuggire di non sostener quello che egli ha preposto, ilche è dishonor grande, & l'Attore, ilquale ha fatto quel che ha potuto, resta scaricato.

L'Attor nõ ritrouando campo, quel che douerebbe fare.

GI. Ma pogniamo caso che l'Attor non ritrouasse alcun campo, che cosa douerebbe egli fare allhora?

POS. Douerebbe mandare un cartello al Reo, dicendo che esso ha fatto diligenza quanto ha potuto, di trouare un campo per mostrargli che contra ogni douere gli tiene l'honor suo, ma con tutto ciò non l'ha potuto trouare. onde se egli gliene troua uno che sia sicuro d'ogni insidia, esso farà il debito suo. Et cosi facendo fa quello che egli puo. Et questo basta per l'Attore. Et in questo caso il Reo è obligato ad usare ogni diligenza per trouare un campo, che facendo altramente mostrarebbe di non uoler fare il debito suo. Et tanto piu è obligato il Reo, quanto l'arte dell'honore concede il campo all'Attore, perche il Reo non possa dire, io non ne trouo, non facendo per lui il combattere, perche ha da dare.

Se il Reo nõ puo ritrouar campo, il rimedio che ci sarebbe.

GI. Et se il Reo ancora per diligenza che usasse, non ne potesse trouare, che rimedio ci sarebbe? Bisognerebbe perauentura che l'Attore restasse caricato, ouero che si uendicasse con insidie? Il che uoi hauete riprouato.

POS. In questo caso l'Attore dee chiamare il

Reo

Reo alla macchia, che in un caso così fatto si permette la macchia. Et il Reo è obligato andarui, quando egli è sicuro. Ma questo s'intende, quando sono persone che non possono trouar campi, et che ciò sia euidente che altrimenti non sono obligati. Et questo si fa per non permetter le insidie & le soperchierie, & per non lasciare impuniti i delitti.

GI. Et i Signori possono dare honestamente & con honor loro i campi? perche alcuni stimano di nò, essendo questo un luogo d'ammazzare huomini, laqual cosa non par che sia troppo humana.

Se i signori possono dar giustamente e con honor lor i campi.

POS. Parlando ciuilmente non secondo la nostra Santa & Catholica fede, ma secondo i principij posti di sopra, i Signori non solo possono honestamente dare i campi, ma ancora sono quasi tenuti a darli, non gia per qualunque querela, ma per quelle che son degne che per loro si ponga la uita. Et questa risolutione seguita dalle ragioni, per le quali s'è prouato che naturalmente il Duello è giusto, ilche essendo uero, seguita parimente che'l dare il luogo da farlo, sia giusto, non si potendo fare il Duello senza il luogo. Adunque se è giusto il Duello, coloro che possono & non danno il luogo, non aiutano le cose giuste, & così commettono errore.

GI. Hora pogniamo caso che l'Attore mandasse la patente del campo, il quale fosse accettato, & l'Attore & il Reo uenissero al tempo pre-

fiſſo in campo, & allhora il padron del campo non uoleſſe che combatteſſero, & non uoleſſe ſeruar la patente, l'Attore reſterebbe egli uituperato o nò? per una ragione par che ſi, perche a lui appartiene mantenere il luogo al Reo, per un'altra ragione par di no, perche pare che egli non ui poſſa fare altro, egli ha mandato la patente col conſenſo del Signore; ſe il Signor gli manca, egli no'l puo sforzare. onde pare, che qualhora egli habbia fatto queſto, habbia ſodisfatto al debito ſuo, & tanto maggiormente, quando ſia coſa manifeſta che il Signor del campo non faccia queſto per amor ſuo.

Non uolendo il Signor ſerbar la patente del cãpo, ſe l'Attor rimarrebbe uituperato.

POS. Queſto è un gran caſo, & poſto che il Signore ne reſti uituperato, l'Attore ancora eſſo è in qualche ſoſpetto. Ond'egli dee fare ogni opera per moſtrare che per lui non è reſtato, eſſendo la preſontion cattiua piu contra di lui che contra il Reo, perche eſſo ha dato il campo, & è tenuto di far piu diligenza che il Reo.

GI. Hora eſſendo la coſa in queſta guiſa, il Reo ha egli ſodisfatto all'honor ſuo di maniera che non ſia obligato a fare altro? & l'Attore hauendo fatto conſtare che il padron del campo non ha mancato per ſuo difetto, dee egli fare altro?

POS. L'Attore per leuar tutte le ſoſpittioni, potẽdo dee pagare le ſpeſe al Reo, & trouare un'altro campo, & non potendo, & eſſendo chiaro ciò non eſſere auuenuto per colpa ſua, dee tentare, ſe il Reo uuol condurſi ſeco in un'altro campo, &

quando

quando non uoglia, l'Attore non per ciò resta dishonorato, perciochè l'honore non obliga alle cose impossibili. Et il Reo, per leuare ogni sospetto, potendo dourebbe andar nell'altro campo, non potendo è assai sicuro di non perder lo honore. Ma il padron del campo rimane del tutto dishonorato, hauendo non solo mancato alla sua parola, ma ancora a quello che ha scritto, & però potrà esser riceuuto ne' Duelli. Et quando lo Attore lo chiamasse a Duello, non gli farebbe un torto al mondo.

GI. Hor poi che habbiamo parlato di quel che tocca all'Attore, parliamo di quello che tocca al Reo, cioè della elettion dell'arme. Ditemi adunque, se il Reo puo con honor suo eleggersi di combattere tanto a cauallo come a piedi?

Se il Reo puo con honor suo eleggersi di combattere tanto a cauallo, come a piedi.

POS. E' puo così a cauallo come a piedi, qual hora sà, l'auuersario suo esser parimente essercitato a cauallo. Tuttauio io stimo che è cosa piu honorata il combattere a piedi, perche in tal guisa meglio si dimostra la uirtù propria, & bene, & spesso auuiene che'l cauallo è cagione che alcun rimanga uinto, il quale a piedi uincerebbe. Oltra di questo, chi è uso a cauallo, è uso ancora a piedi, ma non per lo contrario.

GI. Hor chiaritemi ancora di questo. Dell'armi, lequali son in elettion del Reo, quali sono le piu honorate?

POS. Quelle che piu s'usano fra le persone. im

peroche egli sempre si presume che ciascuno sappia adoperar quelle armi, le quali porta di continuo a canto. Onde la spada e'l pugnale sono le piu conuenienti armi ad huomo honorato, di tutte l'altre poi di grado in grado l'armi, lequali in battaglia s'usano, percioche mostrano piu la uirtù propria.

Se il Reo può elegger di cõbatter con uno archibugio.

GI. Il Reo potrà egli eleggere di combattere con uno archibugio?

POS. Non mai, perche con quello nõ si può mostrar la uirtù propria, & è cosa bruttissima & mal sicura per coloro che hanno da giudicare.

Delle arme difensiue.

GI. Hor che uoi hauete parlato dell'arme offensiue che dite uoi delle difensiue?

POS. Che il non hauer arma ueruna difensiua è cosa piu honorata, douendo colui che ha il carico di sostenere, sostener con la uirtù propria, & per la uerità dee esporre tutto'l corpo & tutte le membra, delle quali ciascuno può del uero far fede, essendo il Duello fatto per la uerità, & presumendosi nel Duello, come habbiamo detto che Dio aiuti coloro, dal cui lato è la ragione. Armandosi poi, quanto meno s'armano, & ciascun membro, et massimamente i principali, tanto meglio è. Ma quello armarsi tutto è quasi un uoler coprire la uerità che ella non si possa ben comprendere, & è un uoler uincer per uirtù d'altrui & non di se stesso. Onde è il meno honorato modo di tutti gli altri.

GI. Hora se fosse uno Attore Italiano, ilqual chiamasse

chiamasse un Reo Spagnuolo, & gli desse il campo in Frãcia, sarebbe lo Spagnuolo, obligato ad andar ui? & quello che dico di uno Spagnuolo dico di ciascuno, ilqual fosse chiamato fuor della sua prouincia.

Se uno chiamato fuor della sua prouincia dee andarui.

POS. *Il Reo, non obstante la lontananza de' paesi, è obligato sempre ad andarui, o restando, bisogna, che di ciò alleghi uere, & legittime cagioni, douendosi preferir l'honor a qualunque fatica. non credo gia che alcuno sia obligato d'andare a campi infedeli, perche essi uiuendo sotto diuersa religione, uengono ad essere egualmente nemici dell'uno, & dell'altro Duellante.*

GI. *Et quali sono quelle legittime cagioni che il Reo può allegare, perche ei non uoglia andare fuor della sua prouincia a combattere.*

POS. *Le cagioni legittime son queste, quando fosse manifesto che egli non potesse passare a quel luogo, ouero se quel luogo fosse sospetto, ouero se per pouertà non potesse far tal uiaggio.*

GI. *Non sarebbe egli anchora causa legittima, se il suo Principe gli commandasse sotto la pena della uita, e della roba, che nõ ui douesse andar?*

POS. *Questo non è causa legittima, perche chiara cosa è che coloro che uanno al Duello, prepongono l'honore all'anima. Tanto maggiormente adunque lo debbono anteporre alla uita, & alla roba, & deono almeno mostrare al mondo che per loro non istà di difender l'honor loro.*

GI. Voi hauete detto una cosa, che mi fa gran dissima difficultà, cioè che l'huomo ingiuriante, ouer colui che chiama a Duello, non dee curare i bandi del suo Signore, ne della sua patria (perche è il medesimo) douendosi l'honor (come uoi dite) preferire ad ogni altra cosa. Ma Aristotele dice che i cittadini non sono di loro stessi, ma della patria, & per conseguente de i Signori del la patria. come adunque sarà uero quello che ha uete detto?

L'honor si dee preporre alla patria.

POS. L'honor si dee preporre alla patria, et a tutte l'altre cose. perche non puo ueramente chiamarsi huomo colui che uiue dishonorato. Et è uero quello che dice Aristotele, che'l cittadino non è di se stesso, ma della patria, quando egliè honorato, ma quando egli è dishonorato, non è parte della patria, perche non puo uiuere fra gli altri cittadini. Et per tanto se in quel caso la patria nõ gli uolesse lasciar racquistar l'honor suo, ella allhora gli sareb be matrigna & nõ madre. ma quãdo auuenissero certi casi, come se la patria temesse qualche ruina, & si potesse pensare, che la presenza di quel citta dino la douesse saluare, & egli perciò non fosse im pedito affatto, ma ritardato solo per alcun tẽpo da potere rihauer l'honor suo, all'hora egli potrebbe aspettare, et sarebbe tenuto di farlo. il medesimo dico de' Signori. ma quãdo l'aspettar fosse tãto lun go che fosse per perdere l'occasione di racquistar l'honor suo, egli in tal caso di e piu tosto lasciare

ogni

ogni altra cosa in abbandono che uiuere dishono rato, perche l'huomo dishonorato non è parte del la città, ma non è pure huomo.

GI. Hor mi nasce un dubbio, ilquale è questo. Se egli fosse uero, che l'honore si douesse anteporre a qualunque altra cosa, ne seguirebbe che alcuno douesse in certi casi chiamare a combattere un suo parente, ouero anche il fratello istesso, & il padre, laqual cosa mi pare immanissima, & barbarissima & fuor di tutte le ragioni, essendo i figliuoli nati de i padri, & essendo obligati a parenti per ragion naturale.

Se'l figliuolo dee chiamare il padre a Duello.

POS. L'honor si dee preporre a qualunque al tra cosa (come tante uolte u'ho detto.) Et quando un padre accusasse il figliuolo di tradimento del suo Principe, ò della patria sua, o di qualunque al tra cosa enorme, p laquale l'huom possa rimanere dishonorato, il figliuolo dee, non potendo per altra uia mostrarsi innocente, fare il debito suo, & chia mar il padre a Duello, senza risguardo alcuno che egli sia stato generato da lui, imperoche molto mag gior danno gli fa il padre dishonorandolo che non gli fece utile generãdolo, essendo molto meglio non esser nato che esser nato, & poi dishonorato. Et si come il padre per honor suo, essendo in magistra to, puo, anzi dee uccidere il figliuolo colpeuole, cosi il figliuolo il padre. Et quel che io dico del pa dre, & del figliuolo, intendo tanto piu de fratel li, & de parenti che son posti in grado di sangue

piu lontano, & di ciò s'è parlato ancora, quando dell'honore s'è ragionato, al quale il Duello è congiunto tanto intrinsecamente che chi parla dell'uno, puo mal fare senza parlar dell'altro. Et similmente potrà un discepolo d'arme chiamare a combattere colui che gli ha insegnato la malitia (dica chi uuole in contrario) perche niuno obligo si puo hauere a colui che ci priua dell'honore. Et quando alcuno ce ne priua, ci disobliga da tutto quello, di che per innanzi gli erauamo tenuti, ne merita nome d'ingrato colui che si uolge contra il suo benefattore, ogni uolta che il benefattore dopo il beneficio fatto cerca di dishonorar colui che l'ha riceuuto.

Se un gẽtil huomo puo metter l'honor suo nelle mani dell'Imperadore.

GI. Da questo seguirebbe che uno gentilhuomo non potesse metter l'honor suo in mano d'uno Imperadore, & che quantunque l'Imperador dicesse, io uoglio che di questa cosa tu resti honorato, ciò non basterebbe ad honorarlo, ilche pare esser contra alla ragione, & alla consuetudine. percio che ueggiamo che l'Imperador pone le leggi al mõdo, fa quello che gli pare, honorando, e dishonorando chi gli pare, ueggiamo ancor gli huomini rimettere le loro differenze alla discretione de' Signori, & massimamente de i Re, & de gli Imperadori.

POS. Vn gentilhuomo non puo metter l'honor suo nelie mani d'uno Imperador, nel modo che io dirò. Pogniamo caso che uno riceua una guanciata, ò una ferita, l'Imperadore assolutamente nõ

puo dire, con tutto ciò io uoglio che tu sij honorato senza fare altro. la cagion di questo è, che bisogna racquistar l'honor suo col ualor proprio & non con l'altrui, come tante uolte habbiamo detto. Ne questo è contra la ragione, perche quantunque l'Imperadore ponga certe leggi al mondo per l'auttorità, et potenza sua, nondimeno nõ puo porre leggi di ciascuna maniera, ma sol quelle che cõsentono all'honesto, e nõ repugnano alla natura. perche se le leggi nõ son tali, non sono leggi, ma cõmandamenti tirannici, & per tanto procedendo l'honore, come habbiam dichiarato, dalla uirtù, & essendo la uirtù fondata sopra la natura, non è in poter dell'Imperador uariar quello che è secondo la natura, e se lo uariasse, userebbe uiolenza, laquale non fa effetto alcuno nella cosa. Ne puo far l'Imperadore che se alcuno ha riceuuto una guanciata, colui non sia dishonorato, con quanta potenza egli ha, ne puo dishonorare, chi gli pare, concio sia cosa che se un gentilhuomo è huomo da bene, l'Imperadore col suo ualore non puo fare che colui non sia tale. A quel che dite che gli huomini rimettono le loro differenze a i Signori, & a gli Imperadori, dico che ciò si puo fare, non perche essi habbiano auttorità d'honorare, & di dishonorare un caualiere al loro modo, ma come ad huomini che si presume che sieno huomini da bene, & intendenti delle cose dell'honore, & non appassionati, & conseguentemente che essi sappiano pigliar partito

partito,et uia d'accommodar le cose honoratamẽ te,e molte uolte stassi al lor giudicio per le cagioni dette. Et per quello ch'io dico che l'Imperador nõ puo,et molto meno qualunque altro signore hono rare, et dishonorare un caualliere, nõ intendo che non possano dargli delle dignità, & de magistrati, & ancor leuargliele,ma intendo che essi non posso no fare che uno che habbia peccato estremamen- te contra alcuna uirtù, onde è fatto dishonorato, ritorni honorato,& all'incontro.

Se ciascuno puo disfida re ogni altro a combatte- re.

GI. Hor uorrei sapere,se ciascuno puo disfi- dare ogni altro a combattere.

POS. Bisogna che'l Duello sia tra gli eguali, come insegna Aristotele,doue pare che egli presup ponga il Duello,perche dice,non ciascun bene si cõ uiene a ciascuno,& non è degna cosa che ciascuno il possegga,anzi è una certa proportione & aggua glianza nelle cose, & ne gli huomini, per laquale gli huomini si conuengono alle cose, et le cose a gli huomini,si come le belle arme non si conuengono all'huomo giusto,ma ad huom forte,et una moglie honoreuole, et eccellente non si conuiene a coloro che nouellamente sono diuenuti ricchi,ma a coloro che sono nati di nobil famiglia. Dunque tutto che uno sia buono,& uirtuoso,se quello che egli acqui sta,non gli si conuiene secondo alcuna proportione gli huomini riceuono di cio rincrescimẽto, si come di cosa non giusta. Et appresso quando l'inferiore contenda col superiore, spetialmente in una medesi

Proportione per laquale gli huomini si contengo- no alle cose.

ma

ma professione. Et perciò fu scritto:

Schifaua d'azzuffarsi con Aiace
Vlisse, perche Gioue era sdegnato,
Ch'egli con huom piu forte combattesse.

Et appresso, auenga che non sieno superiori, et inferiori in una medesima professione, ma in diuerse, et pur contendon tra loro, pare che gli huomini se ne sdegnino, si come se un Musico cõtrastasse con uno buomo giusto, percioche è miglior cosa la giustitia della Musica. Et in altro luogo dice che Xenofane diceua, non essere eguale la disfida d'uno scelerato contra uno buomo da bene, ma essere ne piu ne meno, come se uno buomo forte disfidasse uno debile a colpeggiarsi.

GI. Il testo che uoi di presente hauete allegato pare che contradica a quello che diceste che chi haueua una uirtù, l'haueua tutte, perche Aristotele dice che l'arme belle piu si conuengono ad uno buomo forte che ad un giusto, quasi possa essere alcun forte che non sia giusto, & alcun giusto, che non sia forte, par dunque che uoi habbiate detto il falso.

POS. Io ho ben detto quello che hò detto & di mente d'Aristotele, ne questo luogo contradice. perche quantunque chi hà una uirtù, le habbia tutte, nondimeno può essercitar piu l'una che l'altra, come la giustitia piu che la fortezza, senza che la fortezza è di molte maniere. Se un giusto non hauerà la fortezza in combattere ꝑ non esser gagliar

do

do hauerà almen la fortezza in sofferire l'auuersità, come dicemmo l'altro giorno. Chi ha adunque una uirtù, le hà tutte, non perche l'habbia tutte cosi intese, & cosi perfettamente, ma perche non puo hauere i uitij cõtrarij a quelle uirtu, & ha tanto delle altre uirtù quanto gli basta ad esser huomo da bene, & a mantenere sano il suo giudicio, per discernere il ben dal male.

Se uno ignobile da bene puo disfidare il nobile uitioso.

GI. Adunque uno ignobile huomo da bene, il qual sia ingiuriato da un nobile uitioso, non potrà disfidare a combattere il nobile uitioso, & il nobile, quando pur sia disfidato, potrà giustamente rifiutar quello ignobile, perche non è suo pari.

POS. Non solo l'ignobile huomo da bene puo disfidare il nobile uitioso, & non solo quel nobile nõ puo giustamẽte rifiutarlo, ma l'ignobile huomo da bene, se fosse disfidato da un nobil uitioso potrebbe rifiutarlo. Ma intendetemi, perche io parlo di que' uitij, che sono enormi, imperoche un nobile potrebbe hauer alcuni cattiui costumi, iquali si possono cõportare, doue quãdo egli habbia uitij enormi, l'ignobile non solo gliè eguale, ma superiore, douendosi prender la maggioranza, & la preminenza uera da gli huomini, dall'honor, et dalla uirtu loro.

GI. Se'l Duello ha da essere tra gli eguali, che cosa douerà fare un gentilhuomo, a cui uno altro gentilhuomo faccia dar delle bastonate, o fare cotale altra ingiuria da' suoi seruidori? perche pare, che

re, che egli non possa disfidare il padron di que' seruidori, non essendo stato percosso da lui, ma da seruidori. & non puo poi disfidare i seruidori, per non essere eguali a lui.

POS. Egli s'ha da risentire contra il padrone, perche il seruo è istrumento del padrone, & l'istrumento muoue & opera perche è mosso et fatto operatore. onde il padrone essendo la prima cagione onde è deriuata l'ingiuria, pare che sia la uera ingiuria di quella. Et questo dichiara al mio giudicio Aristotele, doue dice che'l seruo, ilqual per commandamento del padrone fa carico ad un gentil buomo, non gli fa ingiuria, ancor che faccia cosa ingiusta, & la ragion di questo si puo pigliare dalla definitione dell'ingiuria, perche il seruo non offende spontaneamente, ma quasi sforzatamente, & per tanto la querela s'ha da prender col padrone & non col seruo.

Contra chi s'ha da risentire un gẽtilhuomo ingiuriato da un seruidore.

GI. Et se'l padron negasse d'hauerla fatta fare, che cosa dee fare l'ingiuriato?

POS. L'ingiuriato dee chiamar a Duello il padrone, per mostrargli che egli gli ha fatto far quella ingiuria per man d'altrui, perche nõ gli bastaua l'animo di farla esso da solo a solo. & negando il padrone d'hauerla fatta fare, non accade che l'ingiuriato faccia altra diligenza, perche egli ha rihauuto l'honor suo, hauendo mostrato d'hauer uoluto fare il debito suo, & se egli è manifesto che il padrone habbia fatto far l'ingiuria, il padrone negan

dolo è dishonorato, perche mostra se essere huomo bugiardo, & uile, et timido, et l'ingiuriato puo far pace, percioche basta all'huomo d'honore andar prõto per lo suo potere all'acquisto dell'honor suo. come poi l'ingiuriato si debba portare cõ quelli seruidori che l'hanno offeso, si puo cauar da quello che dicemmo l'altr'hieri, cioè che gli dee dispregiare, & farsene beffe, come d'huomini temerarij.

Se uno facesse fare ingiuria ad un'altro da un pare dellingiuriato, con quale si ha da risẽtire.

GI. Et se uno facesse fare ingiuria ad uno altro, non da seruidori, ma da un suo amico, & pari dell'ingiuriato, l'ingiuriato cõ qual di lor due s'ha egli da risentire? Perche qui non è il rispetto del seruidore.

POS. Egli s'ha risentir con tutti due. ma prima con colui che di sua mano gli ha fatto l'ingiuria, perche esso ha mostrato di stimarlo pochissimo poi che senza cagione alcuna l'ha offeso per amor d'altrui, ilche è peggio, et è maggior ingiuria che se l'hauesse offeso per cõto di se stesso, essendo quello maggior dispregio, poi finita questa differenza, puo risentirsi con colui che prima ha mosso questa cosa, non essendo il rispetto della causa principale, & della meno principale, qui come nel caso detto, per che qui nõ è il rispetto del padrone al seruo, ma del pari al pari, come s'è presupposto.

GI. Et colui che offende per altrui nel modo detto, non ne resta egli dishonorato?

POS. Resta perche fa ingiuria fuor di proposito, non ispinto dall'honor suo.

GI.

GI. Se egli non è ſpinto dall'honor ſuo, egli è bene ſpinto almeno dall'amicitia.

POS. L'amicitia non aſtrigne a far le coſe ingiuſte, quando è uera, & honeſta amicitia.

GI. Adunque ſe egliè dishonorato, non ſi potrà combatter ſeco?

POS. In queſto caſo ſi dee dir quello che habbiamo detto di coloro che fan ſoperchieria, iquali reſtano con poco honore, nondimeno biſogna combatter con loro, per la ſoſpitione che ſi potrebbe hauere che gli offeſi foſſero ſtati offeſi ragioneuolmente, ò che coloro che gli hanno offeſi con ſoperchieria, gli hauerebbon potuto offender del pari, ò che gli offeſi rimangano per timore di combattere. Per ſimil ſoſpitioni adunque l'offeſo dee disfidare a Duello colui, che per far piacere ad altrui l'ha ingiuriato di ſua mano.

GI. Et ſe l'Attore tardaſſe a uenire in campo fino alle XXII. hore che dee fare il Reo?

POS. Il Reo dee aſpettar fino al tramontar del Sole, conciosia coſa che il tempo dee fuggire a lui, ma per lui piu toſto fa paſſare il tempo. Ma ſe il Reo indugiaſſe tanto a uenire, ſarebbe in pregiudicio ſuo, qualhora l'Attore per la breuità del tempo non poteſſe prouare ciò che intende di prouare, & l'Attore ne riportarebbe piu toſto honore che biaſimo, hauendo in quel tempo, quantunque brieue, moſtrato ualore, & quando egli ſi contentaſſe che gli foſſe rifatto quel tem-

Se l'Attore tarda a uenire in campo inſino alle XXII. hore, quello che dee fare il Reo.

po nel seguente giorno, crede che di ragione il Reo sarebbe tenuto a rifarglielo, per essersi perduto il tempo per suo difetto. & quando ancora l'Attore no'l uolesse domandare, non incorrerebbe in uergogna alcuna, percioche all'huomo da bene basta mostrare che da lui non manca di fare il debito suo, & l'honore non obliga in infinito. ma basta a tempo & a luogo mostrare d'essere huomo da far quello che gli si conuiene.

GI. Ma ritornando a quel che habbiamo detto di sopra, cioè in che modo si possa metter l'honore in mano d'uno Imperadore, & in che modo nõ, non sarà fuor di proposito che mi diciate a chi debbano, come a giudice perfetto, ricorrere due, liquali habbiano tra lor querela o dell'armi, o del cãpo, o d'altri accidenti che possono auuenir tra loro, questa cosa è degna di consideratione, imperoche ne ho udito ragionare diuersamente: dicono alcuni, che se i querelanti sono sotto ad un Signore, il Signore dee esser giudice, altri che se sono Soldati d'un Re, o d'un Generale, o d'un Colonello, o d'un Capitano, quel tale, o Re, o Generale, o Colonello, o Capitano dee esser giudice. et molti sono stati coloro che han detto il uero giudice douere essere il Signor del cãpo, & massimamente di coloro che non sono uassalli, ne Soldati d'un Signor medesimo.

A cui, come a giudice debbono ricorrer due c'habbiano tra lor differenza.

POS. La uera opinione è che ne il Signore, ne il Re, ne il Generale, ne il Colonello, ne il Capitano, ne il padron del campo, come tali, siano legittimi,

ne

ne competenti giudici delle differenze delle querele, perciochе niuno puo esser buon giudice d'una cosa che egli non conosca. i predetti, come tali, non conoscono le ingiurie, & perciò ne seguita che non siano buoni giudici dell'ingiurie, & che come tali non conoscano le querele, si comprende da questo che solo il morale puo conoscere le ingiurie, come habbiamo gia detto, & que' tali, come tali non son morali, perche se i Signori come Signori, & i Re come Re, & i Generali come Generali, & i Colonelli come Colonelli, & i Capitani come Capitani, & i Signori del campo come Signori del campo fossero Filosofi morali, tutti i predetti sarebbono Filosofi morali, ma questo è falso per pruoua manifesta. adunque come tali essi non sono Filosofi morali, & non essendo Filosofi morali, non conoscono le ingiurie, et non conoscendo le ingiurie non possono esser buoni, o perfetti giudici dell'ingiurie. ilche è quello che noi uoleuamo prouare, perche non ha uerun dubbio, che se que' tali, come tali fossero morali, tutti sarebbono morali, imperoche quello che cõuiene all'huomo come ad huomo, conuiene ad ogni huomo, altrimente non si conuerrebbe all'huomo come ad huomo, perche si potrebbe trouare una cosa che sarebbe huomo, allaquale non conuerrebbe però quello che conuiene all'huomo. ilche sarebbe contra quello che si fosse presupposto, o segui rebbe che quella cosa che noi haueßimo presupposto esser huomo non sarebbe huomo, ilche è implica

tione di contraditione. & perciò questi tali non saranno buoni & perfetti giudici.

Quali sono perfetti giudici.

GI. Quali adunque saranno buoni & perfetti giudici?

POS. Quelli che conoscono le ingiurie, et questi sono i Filosofi morali, appartenẽdo a loro dichiarare l'ingiurie & chi sia ingiuriato & chi no.

GI. Et que' Signori & Capitani che io ho nominati, non possono ancora essi esser tali?

POS. Possono per certo, ne questo si niega, ma si dice bene che non si dee dire assolutamente che essi siano buoni giudici di cotai cose, essendo buon giudice di qualunque cosa colui che quale egli sia, n'è intendente. uera cosa è, che essendo que' Signori instrutti nelle cose dell'ingiurie, è piu honesto che essi siano giudici che alcun'altro, & tanto maggiormente, quanto essi hanno auttorità da farsi ubidire in essecution di quello che talhora potrebbe auuenire.

GI. Questa opinion nel uero mi par molto ragioneuole, perche ueggiamo tutto dì, quanti scandali nascano dalla presuntion d'alcuni che si mettono a giudicar le cose che non conoscono.

Se i Signori possono sforzare i loro uassalli, e i Re i lor soldati.

Ma ditemi un poco, i Signori non potranno essi sforzare i lor uassalli, & i Re & Capitani i lor Soldati?

POS. Non potranno, perche i Signori e i Capitani sono bene in un certo modo padroni della robba & della persona de' lor sudditi & Soldati,

ma

ma non gia dell'honore, se il fanno, si lo fanno per uiolenza, laqual cosa non obliga, ne mette in alcuna necessità l'huomo honorato. La onde, doue ei possa uscir delle lor mani, puo honoratamente ritrattar tutte le cose fatte in pregiudicio dell'honor suo. non essendo in potere ne d'Imperadore, ne d'alcuno altro Principe, o Signore, ne di qualunque altra persona fare, che un'huomo honorato sia dishonorato, ne pe'l contrario.

GI. *Et pur molte uolte gli huomini si rimettono a loro ne' casi d'honore.*

POS. *Et però molte uolte ancora ne seguono di grandi disordini. nondimeno questa cosa è nata di quì, che egli si presume che coloro che communemente sono piu honorati, siano ancora piu uirtuosi & piu periti, essendosi trouato l'honore per segno, & per premio di tali cose. ma perche si uede poi in fatto che l'abuso ha guasto questa cosa, si come molte altre ordinate da principio a buon fine, & gli honori il piu delle uolte si danno per capricci d'huomini, o per parentela, o per qualche interesse, in maniera che spesso auuiene che coloro che a gran pena sarebbono buon seruitori, sono i padroni & Signori, & allo'ncontro molti che degnamente sarebbono padroni, per fortuna sono serui, di quì uiene che noi diciamo i predetti Signori & i Capitani, come tali non essere buoni giudici dell'ingiuria.*

GI. *Hor ditemi, i querelanti sono cosi sforzati*

dall'honore a constituire i giudici, si in caso di discordia, come d'accordo? & se sono, come debbon fare?

Se i querelãti debbono constituire i Giudici si in caso di discordia come d'accordo.

POS. In caso di discordia essi sono tenuti a constituire giudici, perciochè niuno è buon giudice delle cose, amando ciascuno se stesso fuor di misura, & quanto possa l'amor non solo di se stesso, ma ancora d'altrui, il mostra Aristotele, quando dice, che l'affetto del giudice è piu utile al litigante, perciochè i giudici non sono d'uno istesso parere, ò uolere, quãdo amano, et quando odiano, ne quando sono irati, & quando sono mansueti, ma le cose ò paiono loro diuerse del tutto, ò almeno differenti di grandezza, perche al giudice, ilquale ama il Reo, non pare che egli habbia fatto quel male, di cui è accusato, ò se pur cio gli pare, stima che non l'habbia fatto tanto grande, & all'incontro a chi l'ha in odio. per laqual cosa, non è honesto uolere stare a se stesso, ma l'huomo si dee rimettere al giudicio altrui, che questo non si uoler rimettere dà inditio che si uoglia fuggire il paragone.

GI. Et qual de i due dee fare maggiore istanza del giudicio?

POS. l'Attore.

GI. Et per qual cagione?

POS. Perche egli è quello che hà d'hauere, nõdimeno il Reo ancora nõ l'ha da fuggire, perche esso anchora ne resterebbe dishonorato, dãdo inditio

ditio d'hauere tolto a torto l'honor dell'Attore, et di uoler tener l'altrui contra giustitia, laqual cosa è da huomo ingiusto, et uile, & per conseguente da fuggir sommamente.

GI. Et in che modo si puo far questo giudicio?

POS. Puossi far per mezzo di huomini, liquali possono parlare all'una parte et all'altra, ouero con cartelli.

GI. Non sarà egli uergogna all'Attore di proporre il giudicio, potendosi sospettare che egli il faccia per uiltà?

Se è uergogna all'Attore a proporre il giudicio.

POS. In questo ancora molti s'ingannano, perche è tanto lunge dal uero che sia uergogna all'Attore il uoler rimettere nelle cose dubbie a' giudici, che no'l facendo, sarebbe contra l'honore, douēdo gli huomini esser ragioneuoli. onde gli Attori, quātunque fossero ingiuriati estremamente, lo possono e deono far per l'honore, il qual non obliga, se non alle cose honeste. & perciò ne uno, ancora che fosse ingiuriato estremamente nell'honor, dee uoler per iscaricarsi combattere con suo disauantaggio, pigliando per se un pugnale, & dando una spada all'auersario. ma basta a un cauallier d'honore, mostrar ueramente di uoler far quello che ragioneuolmente si dee fare, non si mettendo in disuantaggi manifesti, & domandādo in caso di dubbio giudici che giudichino delle lor differentie, di qualunque maniere elle si siano. E'l Reo è obligato ad accettar detti giudici, qualhora non siano sospetti a gli

huomini.

huomini intendenti. & non u'essendo tal cose chi manca, resta dishonorato. Tocca adunque allo Attore di proporre i giudici, & al Reo d'accettargli, il quale puo proporre de gli altri, se que' primi non gli piacciono, & in somma deono portarsi in guisa tra loro che ciascun mostri che da lui non manca in cosa alcuna. ma pur l'Attore è tenuto a far maggior diligenza.

GI. Et se non si trouassero di que' buoni giudici che uoi hauete dipinti, come si douerà fare?

POS. Primieramente s'ha da usare ogni diligenza per trouargli tali, quali io u'ho detto, ilche quando non si possa fare, si deono eleggere de' piu pratichi, & piu ragioneuoli che si possono hauere, imperoche ci sono alcuni huomini al mondo, cosi ben disposti dalla natura, & tanto prattichi delle cose dell'honore, che possono hauere qualche giudicio, come poco innãzi dicemmo. onde essendo men mali di quelli che sono ignoranti del tutto, si possono eleggere per buoni giudici, ma potendosi fare altramẽte, si dee fare, si come se uno infermo ha da farsi medicar, dee sempre potẽdo piu tosto farsi medicare da un medico dotto che da un'ignorãte.

Se'l Reo non uolesse accettar di rimetter la cosa in altrui quel lo che dee fare l'attore.

GI. Ma in caso che'l Reo non uolesse accetare di rimettere la cosa in alcun giudice, ne eletto da lui, ne dall'Attore, che dee far allhora l'Attore.

POS. Lo Attore, non dee fare altro, senõ far constare per publico cartello le sue ragioni, cioè che egli è presto a fare quanto è obligato, & che essendo

essendo in discordia di tal cosa, è apparecchiato a rimettersi in giudice eletto dirittamente, il che nõ uolendo far l'auuersario, egli non ne puo altro, non si potendo costrignere alcuno a conseruar l'honor proprio contra sua uoglia. anzi u'aggiugno questo che tutti gli Attori, fatta quella conueniente diligenza che è possibile ad huomo per cõdursi a combattere, & racquistar l'honor suo, essendo manifesta tal diligenza, qualunque ingiuria egli habbia riceuuto, egli puo incontanente far la pace honoratissimamente, perche l'honor nõ obliga, senõ alle cose possibili, & non facendo pace, ne riporta piu tosto dishonore che honore, mostrando per cio di uoler piu di quello che gli si conuiene, il che dee molto fuggire uno huomo honorato, douendo egli per questo rimaner dishonorato, perche diuiene ingiusto, uolendo piu di quello che è suo, & per conseguente tristo, et dishonorato. onde doue egli pensa di uolere essere honorato, disauedutamente diuenterebbe dishonorato.

GI. Hor uorrei sapere della forma del giudicio quando ambe le parti conuengono insieme del giudice, se ella è simile a quella che si costuma ne' giudicij ciuili, doue si cita la parte, & si fanno alcune altre cose ò pure è diuersa.

Della forma del giudicio

POS. In queste cose non è necessario proceder del tutto, come si fa nelle ciuili, ma il piu delle uolte basta mandar la querela con le cose succedute dopo tal querela. ne accade citar la parte, impero che

che se si narrasse il falso, si puo p uia di publico cartello chiarir la cosa, qual'hora il giudice per essere stato male informato, hauesse data la sentenza contra, ilche non auuiene, ne si costuma ne' giudicij ciuili, percioche quando un giudice nelle cose dell'honore uorrà mostrare uno hauer fatto il debito suo, sarà necessario che gli adduca le ragioni per le cose dette, & fatte, le quali non essendo uere, ne uolẽdo il giudice prouederui, si puo far sapere per publico cartello che la sentenza è nulla, non stando cosi il fatto. Quando poi u'è contrasto, come si stia il fatto, egli non si puo prouar la uerità per altra uia, non ci essendo scritture, se non con testimoni, li quali deono hauere quelle conditioni che bastano a fare che uno sia degno di fede, cioè essere huomo da bene, & prudente, & non appassionato per amore, ò per odio uerso alcune delle parti. lequali cose possono bastare in questo giudicio ancora, nel qual si dee proceder con semplicità & con appagarsi della propria conscienza, non dico però che stesse male usar molte cose, che usano ne' giudicij ciuili ancora, secondo la diuersità de' casi.

Se l'Attore puo ditermi nar tempo a decidere in man del giudice la querela.

GI. Et dapoi che la querela è commessa al giudice, l'Attore puo egli dir, io uoglio che ella si decida fra tanto tempo, altrimenti io non intendo di stare a questo giudicio?

POS. Quando egli la commette puo dire, io la commetto con questo patto che in termine di tãto

to tempo ella ſia riſoluta che altrimente io m'ap pello di queſto giudicio, perche non uoglio ſtare tut to'l tempo della uita mia in ſoſpetto d'huomo diſ- honorato. & queſto termine deue eſſere honeſto di maniera che ſi poſſa ſtimare che egli baſti a giudi car ſopra tal querela, & eſſendo tale, egli non ſolo puo, ma anche deue aſſegnarlo, facendo per lo Reo il fuggire, imperoche la lunghezza del tempo fa per colui, ilquale ha da dare, potendo in quel me- zo tempo auuernir molte coſe, onde egli non da rà quel che è tenuto, et per l'Attore fa il uenir pre ſtamente alla riſolutione, perche colui che ha da hauere, non dee aſpettar tempo, anzi dee cercare di rihauere quanto piu toſto puo il ſuo. deue adun que prefigere un tempo honeſto, per le cautele, le quali trouano gli huomini, ne di ciò ragioneuol mente puo eſſer biaſimato.

Se ſi dee, o è corteſia a prefigere il tempo del giudicio.

GI. Se ſi dee prefigere il tempo del giudicio, ſi deue egli parimente prefigere il termine del tem po del combattere, dapoi che s'è riſoluto quello che s'ha da fare, ò pur è corteſia?

POS. Egli è tenuto a prefigere il detto termi ne, eſſendo neceſſario in coſa di tanta importanza andarui ben preparato di molte coſe, & eſercita to, le quali coſe hanno biſogno di tempo, ilquale ſi ha da miſurare ſecondo la uicinità de' luoghi, et le commodità. ma il minore che ſi ſoglia dare è in ciaſcun luogo di quaranta giorni dapoi, che ſi ſa certo che'l Reo habbia hauuto il Cartello, ò ſapu-

to per altra uia il tenor di quello. Et questo tempo di quaranta, o cinquãta giorni, nõ ha altra ragion per se, senon l'uso, ilqual pare che l'habbia preso da una certa equità, stimando nõ bisognarui meno di quaranta giorni a prouedersi delle cose necessarie, et ad esercitarsi, quantunque i luoghi siano uicini. Et certo se il detto tempo ha qualche difetto, halio piu tosto nel poco che nel troppo, se s'ha riguardo che in cotal cosa ci ua la uita & l'honore, ma non dimeno, poi che l'uso l'ha cõstituito in cotal guisa, ne u'è alcuna ragione euidente in contrario perche debba stare altramente di quello che sta, pare che non si debba alterare, non si douendo mutar l'uso, quãdo egli non ripugna alla ragione, che questo sarebbe un uoler innouar le cose fuor di tutti i propositi, quando poi la ragion gli contradice, è pessima cosa seguitarlo, potendo un cattiuo uso esser cagione d'una grã ruina, come s'è ueduto molte uolte, le quali occasioni di male deono esser leuate da gli huomini intendenti & buoni, i quali deono sempre hauer l'occhio che si facciano quelle cose che conducano gli huomini al lor fine che è la felicità.

GI. Hor che siamo in su'l ragionar de' tempi del giudicio & del combattere, non sarà credo male che ragioniamo del tempo della giornata, considerando se egli è necessario che si prefiga il dì della giornata, dal leuar del Sole al tramontare, o pur si possa ancora combattere la notte, massimamente non essendo i giorni artificiali dell'anno uguali, &

per

per l'Attore che ha da prouare fa l'hauer piu tempo, & per lo Reo l'hauerne meno.

Pos. Non è necessario che'l dì della giornata s'intenda dal leuar del Sole al tramontare, perche si potrebbe combattere di notte a lume di torchi et alla Luna, se s'accordassero le parti, nondimeno sarebbe cosa mal fatta, perche non si potrebbe giudicar ueramente, ne discernere il ben dal male, essendo uero lume & sofficiente quel del Sole. Onde bene han costituito coloro che hanno diterminato il dì della giornata dal nascimento del Sole all'occaso che altramente potrebbono accadere molti inganni. Bene è uero che un giorno è piu grande dell'altro, ma non sono però mai tanto piccoli che in essi non si possano finir simili querele. Et non sarebbe perauentura male, se s'accordassero d'hauere a cōbattere tante hore, pur che ui si uedesse lume, che questa è l'importanza.

Se nella giornata si puo combatter di notte.

Gi. Hor poi che oltre a molte altre cose, hauete detto che non è uergogna all'Attore domādare i giudici nelle cose dubbie, uorrei sapere, se egli è uergogna all'Attore domandare di fare pace.

Se è uergogna all'Attore dimandar di far pace.

Pos. Non solo non gliè uergogna, ma ancora prima che egli entri ne' criminali, l'honor l'obliga a domandare il suo destramente. onde quando uno è ingiuriato, auanti che faccia alcun risentimento, dee mandar all'auuersario, dicendogli che egli sa che gli tien suo, onde il prega che gliele uoglia rendere amoreuolmente. Et questo dee fa-

re, per esser cosa humana tentar tutte le uie, auanti che si uenga a quella, onde puo auuenire che si uccidano gli huomini, che il procedere altramente par cosa da bestia. Et si come coloro che hanno d'hauer denari, gli deono domandare a' debitori destramente, innanzi che gli chiamino auanti al giudice, altramente sarebbono tenuti mal creati & discortesi, perche forse i debitori senza altro disturbo gli potrebbono restituire, quando fossero richiesti humanamente, cosi parimente puo auuenire nelle cose dell'honore. Onde non solo non è uergogna domandar la pace, la qual si domanda domandando il suo, ma etiandio è uergogna non far prima tal diligenza, per mostrare che ciò che egli farà per innãzi di uenire al fatto d'ammazzare uno huomo, sarà sforzatamente, & che per fuggire di uenire a questo, ha tenuto tutte le uie honeste, ma poi per l'ostinatione & ingiustitia dell'auuersario, il quale non gli ha mai uoluto render l'honore, senza il quale egli non puo stare al mondo, è costretto a risentirsene. Et in questa guisa uenendo a i cartelli & all'altre cose necessarie, farà cosa grata a Dio, mostrando che da lui non sia mancato di fuggir questo paragone, & acquisterà laude appresso gli huomini, dando a ueder loro, come egli ha fuggito piu che ha potuto il uenire al sangue, ma poi che egli non ha potuto rihauere il suo per la uia diritta, è stato costretto a uenire all'armi contra sua uoglia.

GI. Io tengo per fermo che ſe ſi trouaſſe uno ingiuriato, ilqual procedeſſe in queſta guiſa, egli ſarebbe tenuto per huomo uile & da poco, onde queſta uoſtra opinione mi par molto ſtrana & oltre a cio impoſſibile. perche come uolete uoi, che uno, il quale habbia riceuuto delle ferite, o uno ſchiaffo, o una baſtonata, o che gli ſia ſtato ucciſo il padre, domãdi che gli ſia reſtituito il ſuo? queſta coſa certo, oltre che è contra la conſuetudine, mi pare ancora ridicula & uana, eſſendo queſto un domandare che ſi faccia quello che non ſi puo fare. onde io per me non haurei mai ardire di conſigliare uno ingiuriato a far queſto.

Per qual cagione il Reo dimãdando il ſuo è tenuto uile.

POS. Et per qual cagione dourebbe egli eſſer tenuto uile domandando il ſuo? & dicendo. Vorrei che tu mi deſſi il mio, perche ogni uolta che io lo rihabbia, uoglio eſſerti amico, moſtrarebbe ben certo uiltà, & ſi uitupererebbe, ſe diceſſe, io uoglio eſſer tuo amico, & far la pace ſenza altro. perche in tal guiſa non ſi dee far la pace, parlando ciuilmẽte, come che ſe uogliamo parlar ſecondo'l Vangelo & la uerità iſteſſa, queſta ſarebbe la uera uia, pur poi che gli huomini hanno talmente deprauato il giuſto che non conoſcono il buono dal cattiuo, ne la ſtrada diritta dalla torta, dobbiamo sforzarci di porre almeno la uia ciuile che è quella della natura, non gia come buona, ma come men cattiua. Il domandare adunque la pace, cõ domandare che gli ſia reſtituito il ſuo, non è moſtrar uiltà, ma for

tezza, & essere huomo di gran ragione.

GI. Il punto sta che'l uulgo, il qual seguita la consuetudine, l'intenda cosi.

POS. Noi habbiamo sempre detto di uoler dir quello che ricerca la ragione, non quello che pare al uulgo, & che è in consuetudine, perche tali cose il piu delle uolte son cattiue, imperoche il uulgo nõ pensa piu in là, & le consuetudini sono uarie, onde mal si puo dar regola di loro. Ne gli huomini d'ho nore hanno sempre da guardare quello che pare al uulgo, ma quello che piace a gli huomini da bene & intendenti, li quali giudicano honore il uero ho nore, & bene il uero bene & non l'apparente, & & chi uolesse uiuere secondo il uulgo, & secondo la consuetudine, non sarebbe mai sicuro dell'honor suo, perche chi non ha ragione delle sue cose, uaria ogn'hora d'opinione, & tante sono le openioni, quã to sono uarii ceruelli de gli huomini, onde noi non potremo mai hauer secura risolutione delle nostre attioni. Appresso, chi è colui che non sappia che tutte le cose, per uerissime che elle siano, hanno in contrario delle probabilità che le fanno parere fal se, & allo'ncontro, le quali probabilità ingannano coloro che non sono intendenti? Et pertanto gli huomini d'honore, potendo saluare il giudicio del-l'uno & dell'altro, si il deono fare, ma non poten do, deono accostarsi al parere de gli huomini inten denti, & alla ragione, laquale poi al fine è cono-sciuta. ancor che molte uolte habbia gran contra-

Gli huomini di honore non hanno sempre da guardare a quello che pare al uulgo.

sto

sto per le uarie passioni de gli huomini, lasciando dir chi uuole, perche come ho detto, facendo altramente, non istaremmo mai in riposo, ne mai haueremmo ardire di fare operatione alcuna, essendo tanta l'imperfettion de gli huomini che non possono fare alcuna operatione, la qual non possa patir calunnia, quantunque fosse il dar la limosina. Et cosi lasciando star quello che ne dice il uulgo, consigliarete i uostri amici, a pigliare ogni altra uia honesta, innanzi che uengano a quella che è contra l'humanità, & contra Dio, ilquale per quello che s'è ueduto il piu delle uolte, tratta male in questo mondo ancora i dispregiatori della sua maestà in tutti i tempi, di che & i Poeti & gl'Historici fanno ampissima fede.

GI. Se questo che uoi dite fosse possibile, io facilmente mi lascierei tirare in questa opinione, come quella che s'accosta piu all'humanità & a Dio.

POS. Questa cosa è possibilissima, non solo in molte altre ingiurie che gli huomini uolendo posson leuare, ma ancora nell'ingiurie che hauete allegato perche tali ingiurie fatte con soperchieria, & con uantaggio, che il uantaggio è spetie di soperchieria, si possono tutte leuare con honor dell'ingiuriato, come altre uolte ho detto, qualhora l'ingiuriatore confessi d'hauerle fatte cō uantaggio, et cō soperchieria, la ragione di cio è che l'honor non obliga uno huomo, senon con un'altro, essendo l'al

tre cose pari, che quando non son pari, & l'ingiuriator confessi d'hauer fatta l'offesa con soperchieria, perche non gli daua il core di farla solo, & di hauere fatto male, & glie ne domandi perdono, lo ingiuriato ha l'honor suo, ciò che si dicano coloro che solamente han l'occhio alla pena, come hanno i uillani, & non alla uendetta, ne all'acquisto dell'honore, come hanno i ueri gentilhuomini, li quali sono intendenti delle cose dell'honore, & che non degenerano dalla lor prosapia.

GI. Egli mi par bẽ uero quel che mi dite, perche hauete prouato le parole leuar le battiture, ma mi par poi che questo sia con dishonore dell'ingiuriatore, onde egli non sia mai per dir cotali parole.

POS. Egli è per certo con dishonor dell'ingiuriatore. onde ui dico che si come nõ è infermità alcuna, a cui la natura nõ habbia fatto la medicina, & s'ella non si truoua, ciò auuiene per molti altri accidenti, come da i medici che non hanno le medicine, & per altri impedimenti, così nelle cose delle ingiurie non è cosa alcuna che non habbia il suo rimedio. ma il punto sta a conoscerlo, & il rimedio è per colui che è ingiuriato. nõ sempre per colui che ingiuria, et questa è la difficultà nel far le paci che elle siano con honor d'amendue le parti, certo sono con honor dell'ingiuriato, quando u'è il uantaggio detto, & l'ingiuriatore il confessa, & questo confessare, senza dubbio ueruno è dishonore all'ingiuriante, perche il confessare di sua bocca d'hauer

Nelle cose delle ingiurie non è cosa alcuna che nõ habbia il suo rimedio.

uer fatto una cosa trista, quale è questa d'offender gli huomini con uantaggio (il che mostra uiltà) reca indubitatamẽte dishonore al dicitore, ma piu & meno secondo le parole piu & meno importanti. per la qual cosa molti huomini intendenti & honorati, si porrebbono piu tosto ad ogni gran rischio che a dir tali parole.

GI. Questo è quello appunto che io uoleua dire che il far tal dimanda è cosa uana, perche non si trouerebbe alcuno che uolesse dir tal parole.

POS. Molti pur se ne son trouati che l'han dette, senza che molti sono che le dicono nello steccato, prima che lasciarsi ammazzare, onde le potrebbono ancor dire fuor dello steccato, & tanto maggiormente, perche si come dicemmo l'altr'hieri, che si puo lasciare uno honore, per acquistarne un maggiore, cosi parimente poi che la cosa è fatta, si dee accettare il dishonore per fuggirne un maggiore, come sarebbe il uoler sostenere & difendere una cosa mal fatta combattendo, & mettendo a rischio l'anima et la uita per una cosa dishonesta. Et quando ancora l'ingiuriante non uolesse dir tali parole, ne dar sodisfattione alcuna, non perciò l'ingiuriato douerebbe mancar di far quello che ricerca la ragione, lasciando del rimanente la cura a chi tocca, per mostrare al mondo che egli è huomo & non bestia, & che egli uiue giustificatamente & non altramente.

GI. Poi che dite che tutte l'infermità hanno

le ſue medicine, quanto alla natura della medicina, ma non ſi ſanno, & coſi parimente l'ingiurie. et perche queſto s'intende ſempre dell'ingiuriatore, ma nõ ſempre dell'ingiuriato, uorrei ſapere, ſe uno foſſe ferito del pari, ſe ſarebbe poſſibile di trouar modo, onde riſtoraſſe il ſuo honore con colui che l'ha ferito ſenza uantaggio, onde non uoglia ancora dire hauerlo ferito con uantaggio.

Se uno ferito del pari puo trouar modo da riſtorar il ſuo honore.

Pos. Piu ſi dourebbe far la pace, ma ella non ſi puo gia fare con honor del ferito, come ſi fa con honor del feritore, con tutto ciò il ferito haurebbe torto non la facendo, non ſi douendo lamentar di colui che per natura, o per arte ha ſaputo far meglio di lui, che queſto è per la uirtù che ha in ſe. ne queſta è molto gran uergogna, non eſſendo gran coſa che ciò auuenga, & tanto meno hauendo fatto il debito ſuo, & con core, & forza congiunta con l'arte, ſarebbe ben uergogna lo ſtare oſtinato, & uoler ſeruare una nimicitia per hauer perduto una coſa che non era ſua, che l'honore, il quale ha perduto colui che l'ha ferito non era ſuo, ma del feritore. onde molte uolte auuiene di gran male a coloro che uogliono tener l'altrui, & coſi queſta non uiene ad eſſere ingiuria, perche chi domanda il ſuo non fa ingiuria a niuno, & ſe l'huomo non gliele uuol rendere chi ſe lo ripiglia con le ragioni d'accordo, non fa ingiuria, perche è uno diſputar d'accordo. onde non è marauiglia, ſe a queſto modo non è rimedio alcuno per colui che par malato,

La pace non ſi puo far cõ honor del ferito.

non

non essendo egli ueramente malato, imperoche questa non è ingiuria.

Gi. Voi hauete pur detto hoggi che quando uno è ingiuriato del pari, non si puo far la pace con honor suo, adunque egli ha perduto l'honore per quella ingiuria.

Pos. Egli è certo che ha perduto l'honore, cioè che ha perduto la presuntione dell'honore, perche gli huomini, i quali lo stimauano prima tanto honorato, quanto il suo auuersario, uedendo poi lui del pari essere stato uinto, dipongon tale opinione.

Gi. Hor dapoi che sono decise tutte le differenze, se alcuna ue n'è occorsa tra l'Attore & il Reo delle armi, o del campo, o de i capitoli, o di qualunque altra cosa, & gia i combattenti son giunti nello steccato, che cosa deono essi fare?

Che cosa deono fare i cõbattẽti, quãdo sono giũti nello steccato.

Pos. Deono udir la Messa, et fatta l'oratione al l'onnipotente Dio, dicendo che essi combattono per la uerità, rimanersi ciascuno ne' suoi padiglioni, mandando i padrini a gli auuersari per ueder l'arme, & far l'altre cose pertinenti, cõciosia cosa che non sia honesto, che coloro che hãno a menar le mani, et a pensare a cosa di tanta importanza, uadano intorno stãcando il corpo, et alterando la mente per le uarie cose che in cotali trauagli intrauengono.

Et per questa cagione sono stati ritrouati i padrini, l'ufficio de i quali è quello medesimo che sarebbe esseguito dal principale, quando le cagioni dette no'l uietassono, cioè di non lasciare che ne

Padrini e ufficio loro.

del tempo, ne del luogo, ne dell'arme, il suo principale sia ingannato dall'auuersario.

Ma sopra il tutto il padrino non dee mai far cosa onde si possa conoscere il suo principale essere huomo uile & pusillanimo, ilche sarebbe, quando contra manifesta ragione, egli ricusasse arme, luogo, o tempo, ouero allo'ncontro presentasse arme dishoneste, o tempo, o luogo, et per tanto la uera et sicura uia è hauer sempre auanti a gli occhi la ragione, perche con essa molte fiate si puo rimaner di cõbattere, quando ancora sono nello steccato. hor quali cose sieno sopra tal ragion fondate, si puo cõprendere facilmẽte da quello che ne gli altri nostri ragionamenti habbiamo determinato.

Se i padrini ingiuriãdosi l'un l'altro possono definir le querele nel luogo diputato a i combattenti.

GI. Et se i padrini s'ingiuriassero l'un l'altro potrebbono egli definire le loro querele in quel luogo?

POS. Non potrebbono, perche quel luogo è gia de' loro principali, ne il Signor del campo potrebbe con honor suo permettere cotal cosa.

GI. Euui forse questa altra ragione, perche non pare esser cosa honesta che l'ingiurie che in tal luogo si fanno, siano ingiurie, acciochè di lite non nasca lite.

POS. Anzi ui dico, che se un di loro dicesse ad un'altro che egli si mente per la gola, o simili altre parole ingiuriose, elle sarebbono ingiurie, ancora che colui che le dicesse, ne restasse perciò uituperatissimo, perche le ingiurie sono sempre

ingiurie.

ingiurie. Et uno, a cui fosse detto traditore, quantunque egli non hauesse mancato mai della fede sua, sarebbe nondimeno ingiuriato, et benche allhora, ò in quel luogo non si potesse risentire, pur sarebbe tenuto poi a pigliar partito all'honor suo.

GI. Hor poi che i padrini sono insieme d'accordo dell'arme, & di qualunque altra cosa appartenente a i loro principali, & che i principali hanno gia l'arme in mano che cosa hanno da fare i principali.

Quello che deon fare i principali, quando i padrini sono d'accordo, et essi hanno le arme in mano.

POS. Ciascun di loro dee uolgersi a Dio, pregando sua diuina maestà che lo uoglia aiutare a conseguir la uittoria piacendole, & non le piacendo che almeno habbia misericordia all'anima sua, dicendo, di far mal uolentieri questo combattimẽto, ma che l'honor del mondo cõgiunto coll'humana fragilità, l'hanno a questo termine condotto, et che egli nõ combatte per ammazzar l'auuersario, ma per l'honor suo. & che quando pur l'amazzi, molto glie ne increscerà. & dicendo questa oratione con buono animo, acquisterà forze grandissime.

GI. Fatto questo, qual si dee prima muouere?

POS. l'Attore di ragione, perche egli è colui, ilquale ha d'hauere, et colui che ha d'hauere, è constretto ad andare a trouare il debitore, & il Reo puo aspettare, perche egli si persuade di non hauer da dare.

GI. Et quando son giunti appresso, chi ha da parlar prima. POS. l'Attore.

GI.

GI. Et che cosa ha egli da dire, uillanie forse, & simili altre cose?

POS. Non douerà dir uillanie, non gia perche fosse per seguitar da questo che egli fosse obligato a lasciar la prima querela, conciosia cosa che questo non si possa far per le ragioni dette, ma perche non si conuiene, ne si richiede a caualliere che sia andato per far fatti honorati, dir parole dishoneste.

GI. Et che dee egli adunque dire?

POS. Che egli è in quel luogo per prouare allo auuersario che quello che esso ha fatto ò detto, è stato ben fatto, & ben detto, il che è la querela, et i cartelli, come habbiam detto, se sono ben fatti, deono esprimere la querela, essendo questa la sostanza del Duello, & tutte altre cose accidentali. Et il Reo dee rispondere, che egli u'è per sostentare il contrario, tutte l'altre parole sono fuor della cosa. Venendo poi alle mani, son tenuti a far quello che s'è detto.

Quando si rompesse cõbattendo la spada al nimico non essendo fatti capitoli q̃llo che dee fare l'auuersario.

GI. Hor se combattendo con spada, ò con altra arma, si rompesse la spada al nemico non essendo stati fatti capitoli sopra di ciò, ò se ella gli cadesse di mano che cosa dee far l'auuersario?

POS. Dicono molti ualent'huomini che'l nemico non è tenuto d'aspettare che l'auuersario ripigli l'arma caduta, & per conseguente, che egli non dee aspettare, quando ella s'è rotta che ne pigli una altra, anzi se egli il puo ferir nel tempo

che

che uuol ripigliar l'arma, gli è lecito farlo, il che non m'è piaciuto mai, perciòche dalla definitione del Duello, dalla quale, artificiosissimamente parlando, deono seguitar tutte le uerità che conuengono al Duello, come auuiene nelle altre cose, ne seguita il contrario. adunque tal risolutione non puo esser uera. Che dalle definitioni del Duello seguiti quello che habbiam detto, si potrà uedere, se noi la ci ritorneremo a memoria, laquale è questa. Il Duello essere uno conflitto uolontario, tra due huomini, per loquale l'un di loro intende di prouare all'altro con l'arme per uirtù propria, sicuramente, senza esser impedito, nello spatio d'un giorno che egli è huomo honorato, & non degno d'essere disprezzato, ne ingiuriato, et l'altro intende di sostenere il contrario. Se questa è la definitione conceduta da ciascuno, adunque un cauallier d'honore non puo dare all'auuersario, a cui sia spezzata, ouer caduta la spada, perche dandogli, & uincendolo, nõ lo harebbe fatto per propria uirtù, adunque nõ haurebbe prouato che esso fosse huomo honorato. Che questo non sarebbe per propria uirtù, è manifesto, perche quello che uien dalla fortuna, non è per nostra propria uirtù, il rompere, & il cader la spada uien dalla fortuna, adunque non è per nostra propria uirtù. La prima propositione è chiara, perche la fortuna è una causa accidentale nelle cose che rare uolte interuengono, fuori dell'intentione di coloro che operano, a qualche fine, come se uno

Definitione del Duello.

cauando

cauando la terra per far un pozzo, ritrouasse un thesoro, questo ritrouamento sarebbe della fortuna, perche ancora che egli fosse agente, et che operasse uolontariamente per far un pozzo, nondimeno il suo fine non era di trouar quel thesoro. Et però se l'ha trouato, non è stato per sua propria uirtù, ma della fortuna, et meriterebbe poca laude. se hauesse medesimamẽte ritrouato un Serpente che l'hauesse morso, & auelenato non sarebbe per questo da biasimare, perche non è per suo difetto, si come non merita parimente laude quella inuention del thesoro. Et per questa cagione insegnando Aristotele a lodare uno, disse. Perche le lodi sono secõdo le operationi di ciascuno, & è propria cosa dell'huomo uirtuoso l'operar bene per elettione, l'oratore dee sforzarsi di mostrare l'operationi, di chi egli loda, esser state fatte per elettione, alche è gioueuole il far uedere che spesse uolte egli habbia fatto tali operationi. Et perciò le cose accidentali, & quelle che sono dalla fortuna si debbon prendere da chi uole lodare, & dirle in modo che si faccia creder che siano state fatte per elettione, percioche mostrandosi alcuno hauere molte uolte fatto tali operationi et altre simili, parrà esser segno di uirtù, & elettione. Et cio disse Aristotele, perche nelle cose che ci auuẽgono per fortuna, noi nõ meritiamo laude. Et se questo è, tali cose non sono ancora honeste, percioche, come dice Aristotele in quel medesimo luogo, ogni honesto è laudabile. E se non so

Opere uirtuose sono lodeuoli, quando si fanno per elettione.

no

no honeste, non sono ancora honorate, percioche dice iui Aristotele, ogni cosa honoreuole essere honesta. Et piu oltre nel medesimo luogo mostrò il medesimo in tal guisa scriuẽdo. hanno le laudi et i cõsigli la specie cõmune, percioche quelle cose che noi consigliando diremo, per consiglio, le medesime, mutato alquanto il parlare, si fanno laudi. Adunque poi che noi habbiamo quelle cose, lequal bisogna operare, et qualmente affetto debba essere, è bisogno mutar queste cose nel parlare, come se dicessimo che non bisogna pensare, ne cõfidarsi molto nelle cose, lequali dalla fortuna dipẽdono, ma nelle cose che s'hanno per se medesimi. Et a questo modo detto ha poder di consigliare, & nel seguente modo ha forza di lode. Egli pensaua, & si confidaua assai non nelle cose che dipendono dalla fortuna, ma in quelle che dipẽdeuano da se stesso. doue chiaramente insegna Aristotele che dalle cose della fortuna non uien laude, & per conseguente non uiene honore, perche ogni honore è laudabile, come auanti s'è detto.

Questo uincere adunque non è accaduto per uirtù propria, anzi se non fosse stata fortuna, non hauerebbe uinto. E l'honore non obliga a i casi fortuiti, perche sono infiniti, & non è sempre in poter nostro lo schifargli. Et questo si uede essere auuenuto fuor della intentione, perche quando uno uà a combattere, fa fondamento sopra le proprie forze, se non è sciocco, & non sopra, quello che possa auuenire

L'honore nõ obliga a casi fortuiti.

nire

nire, & pensa di combattere con uno che sia del pa ri, non essendo honore uincere in altra guisa. Onde si sono ueduti a i nostri tempi ancora molti ualorosi huomini, i quali ueggendo l'arme spezzate al nimico, gli hanno fatto pigliar delle altre, perche nõ hanno uoluto uantaggio, i quali anchora, che poi hauessero perduto, sono estremamente degni di lode, hauendo mostrato un bellissimo animo, d'hauer uoluto piu tosto porsi a rischio di perdere honoratamente che uiuere con uantaggio, & per conseguente (se ben si considera) dishonoratamente. et per questo merita lode Cecchino da Padoua stato a i nostri tempi, ilqual combattẽdo in Mantoua cõ Benedetto Liberale, con la sua spada ruppe quella dell'auuersario infino all'elsa, et non s'essendo ancora accorto niuno di tal cosa, Cecchino disse a Benedetto che egli pigliasse un'altra spada, se uoleua combattere. Ma il Signor Duca di Mantoua gli fece incontanente far pace. Dico per tanto che questo si dee fare, & ancora che non ui fossero capitoli. onde non sò come si possa difender Enea appresso Virgilio, dalquale è introdutto per huomo ualoroso, conciosia cosa che essendosi rotta la spada a Turno, laqual non era la sua, ma di Metisco suo carrattiere combattendo con Enea, & richiedendo Turno a i Rutuli circonstanti che gli arreccassero la sua spada, Enea tuttauia correndo dietro a lui che fuggiua, con minacie spauentaua i Rutuli che non lo facessero, onde dice.

Cecchino da Padoua.

Riprende Enea proua Virgilio.

Turno

Turno fuggendo a i Rutuli, per nome
Ciascun sgridando richiedea la forte
Sua spada nota a tutti, Enea allo'ncontro
Minacciando di morte ogn'un ch'ardisse
Pur appressarsi, & ispianar la terra,
Tardo per la ferita il seguitaua

Onde mi pare che Virgilio non si possa scusare con altra ragione, se non che egli non corresse l'Eneide. lascio di dire che poco dopo hauẽdo introdutto Iuturna sorella di Turno dargli una spada, fa che Venere sterpa da terra la lancia d'Enea, laqual ui s'era fermata immobilmente, et cosi Enea non si uergogna di combattere con una lancia contra uno che haueua la spada, & cosi d'amazzarlo.

GI. Questa risolutione mi pare hauere grã difficultà. perche pare che uoi non obligate, che'l nemico possa usare il beneficio d'Iddio, ilquale ha uoluto che simil caso intrauenga.

POS. Questa risolutione non ha, se ben si considera, alcuna difficultà, perche l'honor è uero premio della uirtù propria, et il uituperio è premio del uitio proprio, onde io non sò, per qual cagione colui che fa cose honoreuoli per uirtù altrui, habbia d'hauere il premio di quella uirtù. E per questo è posta nella definitione del Duello, quella particella per uirtù propria. Alla ragion uostra dico, che nõ si può conoscere in questo manifestamente la uolõtà d'Iddio, ma si conosce quando sono del pari, & che l'un di loro dice, perche doue è disauantag

gio non si può conoscere essendo facil cosa che uno uinca con uantaggio, conciosia cosa che la natura non oblighi uno, senon ad uno, & del pari. & cosi si potrebbe dire, quando uno desse delle ferite ad uno altro, ilqual non hauesse arme che egli fosse honorato, per essergli auenuto questo per uolontà d'Iddio.

GI. Par bene che sia caso fortuito il rompersi la spada, perche egli non ui può fare altro, ma quello lasciarsela cadere par che nasca da poltroneria sua, & per conseguente sia suo il danno.

E piu scusato colui, a cui è rotta la spada che colui, a cui ella cade.

POS. E uero che egli è piu iscusato colui, a cui si rompe la spada che non è colui, a chi ella cade, nõdimeno può essergli caduta per qualche cagione assai ragioneuole, perche qualche uolta elle non sono proportionate alle mani, & possono intrauenire molti casi. pur sia come si uoglia, l'huomo honorato, dee sempre ualersi della uirtù propria e non delle uigliaccherie dell'auersario, ne della poca fortuna, imperoche altramente facẽdo farà insieme che gli huomini sempre pensaranno che se all'auuersario non fosse accaduta quella sciagura, egli non era mai ò per sostẽtar l'honor suo, ò per ricuperarlo, et è ufficio di tale huomo fuggir simili sospetti, perche nõ è dubbio che gli huomini meritino poca laude, & poco biasimo per le cose, lequali dalla fortuna dipendono, massimamente nelle cose dell'honore, ilqual solo è premio di propria uirtù.

GI. Ma se essi hauessero fatti capitoli, di non

pigliare

pigliare altre arme, qualhora in terra caschino, che direste uoi allhora?

Pos. Tali capitoli dico non essere honesti, perche distruggono la natura del Duello, come habbiamo detto.

Gi. Pur gli huomini, come è in prouerbio, si legano per le parole, come i tori per le funi.

Pos. Ancor che hauessero fatti questi capitoli dishonesti, nondimeno è sempre uergogna dare ad uno, ilquale non habbia arme, ma i capitoli giouano a questo che ferendolo è meno uergogna. Ma torno a dire che non si possono far simili capitoli; percioche facendoli dishonorano, mostrando d'hauere animo di ualersi piu della fortuna che del ualor proprio. chi uuol conoscere il uero, dee sempre stare nella cagione, per laquale uno chiama a combattere un'altro, laqual sola puo essere per mostrare che come tale è honorato & non degno d'essere ingiuriato, & questo per uirtù propria. Se l'honore adunque si dee sostentare, o ricuperar per uirtù propria, per qual cagione uoglion mescolarui la fortuna? Parmi certo che molto s'ingannino, & che honesta cosa sia & di gran momento il prouedere a questi inganni di se stessi. conciosia cosa che questo accade solo, per non saper le cose dell'honore, non gia perche molti ualorosi huomini che uengono nelli steccati, se sapessero tali cose esser dishonoreuoli, non fossero per guardarsene. ma in fatto la mala consuetudine può troppo. Et però è

Capitoli che non si possono fare.

bene che gli huomini ualorosi sappiano quello che è honorato, & quello che non è. Il medesimo dico, se uno cadesse a terra, per caso fortuito, come per hauer messo un piede in una fossa, ò per hauere urtato in una pietra, ò per hauersi torto un piede. in conchiusione chi non uince per uirtù propria, non ricupera l'honore, & se si legano fanno male, ne si può far con honore.

Se uno che combatte a cauallo puo humanamẽte scendere.

GI. Hor, se i combattenti combattessero a cauallo, & l'un di loro uolesse scenderne, può egli honoratamente scendere?

POS. Egli non può per parere mio scendere honoratamente, saluo se'l cauallo non fosse tanto ferito che nõ lo potesse reggere in piedi, ma in quel caso la ragion uorebbe che gli fosse dato un'altro cauallo, come habbiamo detto della spada rotta, il fondamento è questo, che doue non appare la uirtù propria, iui non puo essere honore. Et se l'auuersario uolesse scendere senza che il cauallo fosse ferito, no'l puo fare, perche non serua i patti che egli hà fatti coll'auuersario, cioè di combattere a cauallo, uolendo poi combattere a piedi. Et in questo caso l'auuersario si dee protestare, & il Signor del campo non lo dee comportare. E uolendo scẽdere, non dico gia che l'auuersario l'habbia da ferire nello scẽdere, perche come ho detto non si cõuiene uincere, se non per uia diritta, ma colui che discende resta dishonorato, conciosiacosa che facia il contrario di quello che haueua preso a fare.

Et se si dicesse, che s'intendesse lui hauer perduta la giornata, forse non si direbbe cosa che fosse lontana dalla ragione, per la cagion detta.

GI. Or quādo sono nello steccato, l'uno potrà egli gittar uia l'armi, & andare alle prese dell'altro, p conoscersi piu gagliardo di forze di corpo?

Se uno puo gettar uia l'armi, et andare alla presa dell'altro.

POS. Io credo che non possa, perche non si combatte della fortezza del corpo, ma di quella dell'animo, imperoche se ciò non fosse, molti che sono tenuti huomini ualorosi, sarebbono da meno di molti facchini. Et per tanto se uno ha accettato di cōbattere con la spada, non hà accettato, di cōbattere a i pugni, ne alla lotta. et colui che si cacciasse sotto all'auuersario per uenire con esso lui alle prese in qualche modo il farebbe dishonoratamente, perche nō istà a i patti fatti, ne si uale della fortezza dell'animo. Et se amendue gettassero uia l'arme, farebbono errore per le ragioni dette, & se uenissero a percuotesi co' pugni, non farebbono cosa honoreuole, perche s'ha da combatter in guisa che colui ancora che è di corpo alquāto piu debile, possa col uigor dell'animo mostrare che egli è huomo honorato, ilche si puo mostrar coll'arme, quando sono proportionate, & secondo che ricerca il douere. Et molti si sono ueduti, & piccoli di persona, & men forti di corpo hauer uinti molti robustissimi, & grandi. Et però si disse nella definitione del Duello, per lo quale l'un di loro intēde di prouar all'altro coll'armi, per fuggir le proue delle

leggi & altre uie, come ſono pugni et calci, perche queſte uie non ſono propriamente Duelli. facendoſi adunque quello che mi chiedete, ſe egli è lecito fare, ſi fa diſauedutamente contra la definition del Duello.

Se il ferire il cauallo è coſa dishonorata.

GI. Et il ferire il cauallo è egli coſa dishonorata?

POS. E per certo & ſe ciò è ne capitoli, tali capitoli ſono contra la natura del Duello. Perche chiunque fa tali capitoli, uuol uincere per l'altrui uirtù, non per la propria, imperoche poſſibil coſa è che il cauallo dell'auuerſario ſia piu facil ad eſſer ferito che'l ſuo.

Del uantaggio del Sole

GI. Che direm noi del uantaggio del Sole? ſi dee egli cercare o no?

POS. Il douer del Duello uorrebbe che i combattenti combatteſſero all'ombra, non al Sole, per la ragion detta, perche il Sole è grandiſſimo uãtaggio, & pur non ſi potendo combattere all'ombra, men male è cercar d'acquiſtarlo, perche pare che ſi moſtri qualche uirtù guadagnandolo.

Del toccar le corde.

GI. Et che dicete uoi del toccar le corde?

POS. Il toccar le corde doúrebbe montar poco, perche puo eſſer per molte cagioni, pur perche pare che ui ſia qualche uirtù dell'auuerſario, ſi puo tolerar ne capitoli.

Per finir il Duello, ſe è neceſſario che uno pe-

GI. Et per finire il Duello è egli neceſſario che l'uno periſca, o s'arrenda et ſi dia prigione? perche queſta è opinion commune, et queſto s'è ſempre fat

to in

to in tutti gli abbattimenti, come uoi sapete.

POS. Gia u'ho detto che secondo la sostanza del Duello, laquale è di ributtar l'ingiuria, per la qual si combatte per uirtù propria douerebbe bastare il disfidarsi per le ragioni dette, ma quando non si disdicesse, puo andar combattēdo insino che l'ammazzi stando in piede, ma quando l'uno desse delle ferite all'altro, per lequali colui cadesse a terra, il douer non uuole che l'ammazzi, perche non è piu brutta cosa al mondo, che dare ad uno che sia in terra, o ferito, o non ferito, da che si guardano infino i cani, i quali benche siano crucciati, tuttauia non mordono coloro che giacciono in terra.

risca, o si arrenda.

GI. Ma se colui, ilquale è caduto non uolesse ne disdirsi, ne arrendersi, non sarebbe egli costretto ad ammazzarlo?

POS. Non è cosa honoreuole ammazzare uno che sia in terra ferito, & ancora che colui non uolesse ne disdirsi, ne arrendersi, nondimeno dishonoreuol cosa sarebbe ammazzarlo, perche senza ammazzarlo, essendo manifesto a ciascuno che lo possa ammazzare, egli ragioneuolmente ha uinto. dico se egli è manifesto che lo possa ammazzare, che se non fosse manifesto, lo dourebbe lasciar leuare in piedi, & poi seguir l'abbattimento, perche chi uuole racquistare ueramente l'honore, deue fuggire tutte le sospitioni d'hauerlo racquistato per fortuna, come si potrebbe sospicare in questo caso, doue quādo fosse manifesto come ho detto, nō dourebbe

fare altro. perche si uedrebbe bene, che se colui non uolesse ne disdirsi, ne arrendersi, ella è ostinatione, & bestialità d'huomo, ilquale non cura ne la uita, ne l'anima. Et se la consuetudine è in contrario, io non ne posso altro. sonoci delle altre, lequali nuocono piu, & non u'è chi l'ammendi, & di questa consuetudine n'habbiamo parlato ancora di sopra. Potete uoi dire, che non ui paia strano, che dapoi che uno è caduto in terra ferito a morte sia cosa honoreuole ucciderlo? Et non ui pare egli assai chiaro che essendo manifesto che lo possiate uccidere, ciascuno che u'è presente, & uede & ode il tutto, giudicherà che habbiate uinto, come se l'haueste ucciso in terra, che accade egli adunque ammazzarlo? Onde conchiudo per le ragioni dette, esser necessario nello steccato, o disdirsi l'auuersario, & fargli dir parole conuenienti a restituir l'honore al uincitore, come sarebbe, cõfesso che hauete uinto & che sete caualiere honorato, & che io non sono uostro pari, o condurlo a tal termine che egli sia chiaro a ciascuno che egli era in poter suo d'ammazzarlo, o almeno indurre maggior pruoua, come ferite per mentite, o per guanciate, perche se le ferite fuor dello steccato ributtano & la mentita & la guanciata, per qual cagione non potranno fare il medesimo nello steccato, il quale non aggiugne niente, ne scema alla sostanza del Duello?

GI. Da questo che uoi dite hora, seguirebbe che chi hauesse riceuuto una mentita ouero una

guanciata,

guanciata, & nello steccato poi hauesse dato delle ferite all'auuersario, potrebbe partirsi dal campo senza aspettare altro, perche secondo le uostre parole, hauerebbe sodisfatto a pieno, a quanto era tenuto di fare, per ributtar l'ingiuria riceuuta.

Se chi dà delle ferite all'auuersario puo con suo honore dipartirsi dal cāpo senza aspettare altro.

POS. Quanto a se, egli senza dubbio haurebbe sodisfatto, perche haurebbe addutto pruoue basteuoli a riprouar l'auuersario, ma non per tanto puo partirsi, anzi gli conuiene indugiar fino a tanto che'l giorno finisca, imperoche il ferito potrebbe dire esser possibile che egli nel rimanēte del giorno, quantunque piu debil fosse, restasse nondimeno uincitore, come piu uolte s'è ueduto, & per conseguente annullasse del tutto le pruoue fatte fino a quell'hora dall'auuersario. ma per ritornare onde uoi m'hauete leuato, nō si dee uccidere uno, ilqual giaccia in terra, ma basta farlo disdire perche quelle parole uagliono piu di cento morti. Et si uede bene che Virgilio quando indusse Enea ammazzar Turno, ilquale era ferito & ginocchioni, lo introdusse furioso, perche l'introducea a far una cosa dishonorata, laqual non haurebbe fatto huomo che fosse stato in ceruello, come è necessario che sieno gli huomini che ueramēte son chiamati forti. ma se fosse poi ben fatto a indurre Enea furioso s'è detto nel terzo nostro ragionamēto. Et per questo nō bisogna guardar molte uolte a quello che fan gli huomini, ma a quello che ragioneuolmente doureb bono fare. Io ueramente porto ferma opinione che

un giorno si trouerà qualche Signor d'auttorità, pieno d'indegno, & di ragione, ilquale comincierà a leuar uia molti abusi, che sono la ruina del mōdo et le cose homai nō possono piu stare in questo mo do. Et gran parte di questa gloria douerà esser uostra Signore, imperoche douendo uoi esser richiesto molte uolte ne gli anni a uenire di dar campo, so, che uoi per lo sapere, & bontà uostra farete ogni opera di dare buono essempio a gli altri Signo ri, non permettendo che ne' uostri luoghi s'usino cotali cose dishonorate.

GI. Io son bē certo fino ad hora di questo animo, & ringratio Dio che poi che non ci mancaua altro per essequirlo che il saper fondatamente la uera strada dell'honore, s'è degnato sua mercè di leuarmi per uostro mezo questo impedimento.

POS. Et tanto piu il douerete uoi fare, hauendo le risolutioni uere, poi che da quindeci anni in quà si sono trouati molti Signori, iquali come che non sapessero cosi bene queste ragioni, nondimeno scriuendo i pareri loro ne' casi d'honore, hanno incominciato a biasimar gli abusi, & a torgliene uia molti, & certo i Signori sono quelli che per la loro auttorità, possono infinitamente giouare al mondo, cosi uolessero, & nelle cose dell'honore non attēdessero ad altro che a quello che uuol la ragione, hauēdo poco rispetto alla consuetudine, conciosia che chi uolesse hauer questo risguardo, non potrebbe dar precetti ne fermi, ne generali, essendo non

I Signori possono infinitamente giouare al mondo.

solo

solo in ciascuna prouincia le sue particolare consuetudini, ma etiãdio in ciascuna terra. E però chi parla delle cose dell'honore, dee parlarne secondo la loro natura che in tal guisa elle sono honorate in ogni tempo, & in ogni luogo, doue le consuetudini sono uarie, & instabili. Et ancora, che sappiamo quanto possa la consuetudine, & esperienza, & per testimonio d'Arist. in molti luoghi, nõdimeno s'ha da insegnar quello che ricerca la cosa, perche la ragione a poco a poco ua entrando ne gli animi de gli huomini, benche nel principio paia strana. Et quando non si potesse mai fare altro, s'ha da fare il debito di mostrare a gli huomini intendenti d'hauer preso fatica per uoler manifestar la uerità, & tanto piu, quanto sono mille occasioni d'ingannarsi, oltre alle consuetudini, imperoche non è alcuno, che non sappia che assai sono coloro che parlano delle cose dell'honore, & non sanno pure, che cosa egli si sia, ne a qual facultà appartenga, ne ancora se essi siano uiui, & con tutto ciò ingarbugliano il mondo, & sono cagione di molti abusi, lodandogli, quantunque poi non ne sappiano rendere ragione alcuna, & così sono rei del sangue, che ingiustamente si sparge per le loro opinioni, et di loro auuiene, come de i medici che uogliõ medicare prima che habbiano imparata l'arte, onde medicano a costo altrui, con poco honor loro, & con danno grande dell'anima. Hora hauete inteso che cosa si richieggia alla uittoria.

Se l'un facesse l'altro pregione, quello ne dee fare.

GI. Et se l'uno di loro facesse l'altro prigione che ne douerebbe egli fare?

POS. Il uincitore lo dee subito lasciare con tutte le cortesie del mondo, hauendo segno manifesto della uittoria, perche al gentil'huomo dee bastar racquistar l'honor suo che la pena è cosa da uillani, come tante uolte s'è detto. Et l'honor si racquista uincēdo, perche si presume che Dio habbia aiutato la uerità. onde non debbiamo cercare cosa alcuna dal uinto, saluo quelle cose che possono far fede della uittoria, conciosiacosa che tutte l'altre cose che si richiedessero, sarebbono segni d'auaritia, & d'hauer piu tosto cercato il guadagno che l'honore.

GI. Et le spoglie del uinto non si potranno elle pigliare per rifare i denari spesi?

POS. Questo pretesto non uale, perche quello che si spende per l'honore, non è spesa, ne danno, ma piu tosto guadagno con usura.

GI. Hor se finisse la giornata, laqual dee essere naturalmente dal nascimento del Sole all'Occaso, senza far male l'uno all'altro, in honor di cui finirebbe?

POS. Finirebbe in honor del Reo, ilquale non ha da fare altro che sostentare.

GI. Io homai son chiaro del tutto, & sodisfatto in tutto delle cose del Duello.

POS. Credo che delle cose piu principali che ne' Duelli accadano, uoi il possiate dir sicuramente.

te l'altre cose che di giorno in giorno possono auuenire, leggier cosa ui fia intendere, & decidere, per le cose dette, & hoggi, & ne i ragionamenti passati dell'honore, & della nobiltà, perciòche sarebbe quasi cosa impossibile raccoglier particolarmente tutti i casi, & all'arte basta dar le regole piu uniuersali.

Et ciò, che s'è detto, come nel princio ancora ui protestai, s'è detto, secondo le città che solo si gouernano ciuilmente, & secondo l'abuso de gli huomini, tutto che il uer gouerno delle città, sarebbe che secondo il Vangelo si gouernassero, & che secondo i precetti di quello gli huomini perdonassero le ingiurie, ilche come che fosse ueramente honesto, & giusto, sarebbe etiãdio sopra modo utile. ma perche la cecità, et l'ignoranza della maggior parte de gli huomini è tanto grande che non discerno no il bene del male, ne il uero dal falso, sono stati costretti gli huomini intendenti a ritrouare il mẽ male, ilquale ha luogo di bene a comparation del maggiore. E questo è l'honore, di cui habbiamo principalmente ragionato, parlando conseguentemente della Nobiltà, & del Duello, secondo quello che nelle lettioni dell'Ethica d'Aristotele si è dichiarato, e risoluto.

Honesta cosa & utile sarebbe il perdonar le ingiurie.

Nelle quali cose se ui paresse forse, ch'io nõ hauessi fatto quello che la sottigliezza, et la grandezza della materia ricercherebbe, iscusatemi, risguardando alla mia buona uolontà, & considerate, che

io non ho hauuto chi imitare per tale strada. onde quando io non hauessi mai fatto altro, hauerò almeno dato occasione a i piu intendenti, d'inuestigar piu sottilmente la natura di queste cose, & d'arriuar piu facilmente alla uerità.

GI. Anzi io porto fermissima opinione, che se queste cose uerranno mai a gli orecchi de gli huomini, come spero che debba essere, ciascuno che habbia il giudicio sano & libero dalle passioni, piu tosto giudicherà che uoi habbiate trouate queste cose, et che l'habbiate ridutte a perfettione, che hauere o lasciato alcuna cosa necessaria, o determinata alcuna falsa per uera. Et certo io ho sentito questi giorni marauiglioso piacere, & disidererei d'hauere spesso di cosi fatte giornate, come che io creda che per molti mesi io non sia per hauerne molto bisogno, mentre sarò in Roma, doue insieme con uoi potrò a mio modo attendere a questi nostri gloriosi studi. Ma perche l'hora è hoggimai tarda, io ui lascierò, & me n'andrò a studiare.

POS. Il medesimo farò ancora io.

IL FINE.

REGISTRO

a b c d e A B C D E F G H I K L M
N O P Q R S T V X Y Z
Aa Bb Cc Dd Ee Ff Gg Hh Ii Kk
Ll Mm Nn Oo Pp Qq Rr
Ss Tt Vv Xx.

Tutti ſono Quaderni.

IN VENETIA
Per Franceſco Sanſouino. M D LXVIII.